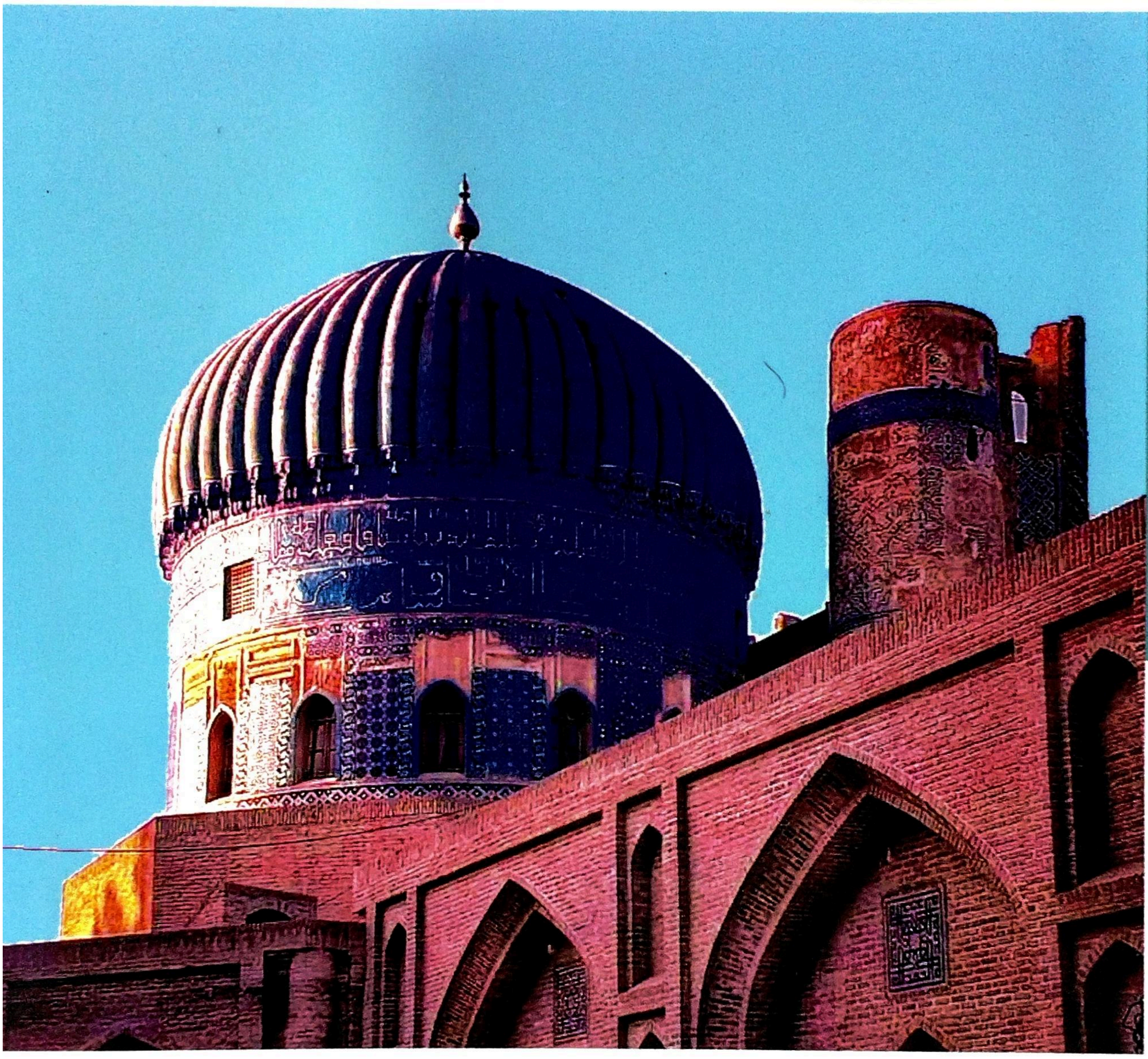
رشا العُمَري

نديم للترجمة



الكلام عند أبي القاسم البلخي الكعبي (ت: 319هـ/931م)

ترجمه عن الإنجليزية:
محمد مجدي السيد

حكم الترجمة على الأصل:
هدى العواجي

راجع المادة وقدَّم لها وعلق عليها:
محمد الحسيني

أشرف على الترجمة وقدَّم للمادة وعلَّق عليها:
عبد الله الغِزِّي

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

مقدمة المشرف*

(١)

نقرأ في المصادر الإسلامية القديمة مثل هذه العبارات: «**وهذا قول البغداديين من المعتزلة / وذهب البغداديون من المعتزلة**». وفي عدد من هذه الإطلاقات يراد من هذه النسبة العامة متكلم مركزي كان له دور ظاهر في تشييد آراء هذا الاتجاه من المعتزلة، أو في بناء اتجاه ذي نسق مستقل، وهذا المتكلم هو: **أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي** (تـ: ٣١٩هـ/ ٩٣١م)، الذي تتناول هذه الدراسة الماثلة بين أيدينا، التي هي من تأليف الباحثة العربية **رشا العُمَري**، أستاذ الدراسات الدينية المشارك بجامعة كاليفورنيا سانتا باربرا (UCSB)[١]؛ تحليل آرائه الكلامية الواقعة في مصادر الطوائف، بما فيها مصادر انتمائه العام؛ أي المعتزلة. لكن قبل الحديث عن هذا المتكلم المركزي، يستحسن الحديث عن انتمائه العام وتشطره إلى اتجاهين رئيسين ثم وصولًا إليه.

تعد المعتزلة إحدى الطوائف الكبرى في الإسلام ذات الأفكار العابرة إلى مجتمعات أخرى[٢]؛ ....

(*) تنبيه: إحالتنا إلى صفحات هذه الدراسة المترجمة التي بين يدي القارئ إنما هي إحالة إلى صفحات النص الأصلي لا إلى صفحات الترجمة العربية، وهي مذكورة في فهرس المحتويات ومقيدة على هامش النص المترجم.

(١) سيشار لها فيما سيأتي بـ: **المؤلفة**.

(٢) أصبح من المسلمات التاريخية اليوم، بفضل الدراسات المقارنة؛ أن طائفتين من طوائف الشيعة تلقت الأفكار الاعتزالية؛ حتى أننا أصبحنا نلاحظ تيارات المعتزلة المتعددة (البصرية، البغدادية، الحسينية) حاضرة في خطاب متكلمي طوائف الشيعة. نعم هناك إشكال تاريخي =

حتى من غير المجتمع الإسلامي(٣)! وتعود جذور نشأتها إلى قدرية(٤) البصـ[...] الذين يرجح أنهم مارسوا نشاطهم الدعوي في نهاية القرن: (١هـ/٧م). لكـ[...] يجب أن نفرق بين القدرية النفاة وبين المعتزلة في هذا السياق التاريخي؛ فليـ[...] كل قدري معتزليًا، إلا أن كل معتزلي هو قدري؛ حيث يوجد قدرية نفاة [...]

= في التلقي الشيعي المبكر؛ لا سيما الزيدية، للفكر الاعتزالي؛ حيث لا نلاحظ الصـ[...] الاعتزالية في نصوص القدامى منهم كما نلاحظها في نصوص المتأخرين منهم الذين استلهـ[...] كتب متأخري المعتزلة؛ كالقاضي عبد الجبار وطلابه. وهذه القضية بحاجة إلى دراسة تاريـ[...] تبحث جذور الأفكار الاعتزالية، ومدى أصالة أهل البصرة فيها، أم أنها كانت أفكارًا شائـ[...] في المجتمع الإسلامي، وإنما تميز متكلمو البصرة بالتفاعل معها.

(٣) هناك تلق يهودي للفكر الاعتزالي؛ ومن أبرز الدراسات التي عالجت هذه القضية ما يلي:

أولًا: دراسة ويلفرد مادلونج حول الكلام المعتزلي في **«كتاب النعمة»** لليهودي ليفي بن يفث:

Wilferd Madelung, "Muᶜtazilī Theology in Levi ben Yefet's Kitāb al-Niᶜma," Intellectual History of the Islamicate World 2, 2014.

ثانيًا: دراسة ويلفرد مادلونج، وزابينه شميتكه **«الإلهيات العقلية في العلاقة بين الأديان: مذهب أبي الحسين البصري الاعتزالي بين القرائين في العصر الفاطمي»**:

Wilferd Madelung and Sabine Schmidtke, Rational Theology in Interfaith Communication: Abu l-Husayn al-Basrī's Muᶜtazilī Theology among the Karaites in the Fātimid Age, Leiden, 2006.

ثالثًا: دراسة كاميلا أدانغ، وزابينه شميتكه، وديفيد سكلار **«عقلانية مشتركة: الاعتزال في الإسلام واليهودية»**:

Camilla Adang, Sabine Schmidtke, David Erik Sklar, A Common Rationality: Mu'tazilism in Islam and Judaism, Ergon Verlag, 2016.

وقد ذكر القاضي أبو يوسف القزويني -وهو معتزلي- أن من جوز نسخ الشرائع من اليهود [...] هم طائفة خالطت المعتزلة واستأنست بقراءة كتبهم! وهذه إشارة تاريخية لافتة من معتزلي في التلقي اليهودي عن المعتزلة. انظر: **«الواضح»**، ص٢٦٧.

(٤) هناك تراشق بين مثبتي خلق أفعال العباد وبين نفاته بمن هو الأولى بلقب **«القدرية»**؛ حيث [...] كل فريق الطرف الآخر به، ونرى هذا في كتب طوائف أهل السنة والمعتزلة وأتباعهم [...] الشيعة. والشائع في الكتب هو إطلاق هذا اللقب على نفاة خلق أفعال العباد؛ لكن يبدو [...] استعمال نفاة خلق أفعال العباد هذا اللقب لنبز خصومهم المثبتة به قديم كذلك؛ حيث نرى [...] النديم يورد من مؤلفات عمرو بن عبيد، وهو من النفاة؛ كتاب **«الرد على القدرية»**. انظر: **«الفهرست»**، ١/٥٦٣. والمؤرخ في هذا المقام في حيرة من أمره؛ إذ إن استعماله لهذا اللقب مرهون بانتمائه المذهبي السابق، ولا بد أن يكون ذا لغة حيادية في التأريخ للآراء، وفي سبيل ذلك فقد وضعت قيد **«النفاة»** عند ذكر القدرية؛ للإشارة إلى نفاة خلق أفعال العباد.

البصرة لا ينتمون لمجتمع المعتزلة، بل كانوا على خلاف معهم. إضافة إلى القدرية النفاة من خارج مجتمع البصرة؛ كغيلان في الشام؛ حيث لا يمكن النظر له في المعتزلة بمثل ما ينظر لعمرو بن عبيد مثلًا؛ لاعتبارات منهجية تعود إلى اختلاف المجتمع والمخالفة في بعض الأقوال.

صحيح أن هناك إشكالات تعتري دعوى أن الأصول الخمسة المميزة للهوية الاعتزالية(٥) كانت حاضرة في ذلك القرن؛ حتى على مستوى الرجلين الأولين في تاريخ المعتزلة المذهبي؛ أعني واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد؛ حيث يرى تقي الدين ابن تيمية، وهو مؤرخ ناقد؛ أن مشكلة الصفات (= أصل التوحيد) لم تكن حاضرة في خطاب المعتزلة الأوائل، وإنما كان خطابهم يرتكز على الوعيد (= أصل الوعد والوعيد، وأصل المنزلة بين المنزلتين) وإنكار القدر (= أصل العدل)، في حين أن أصل التوحيد، القائم على (التنزيه/النفي)؛ قد تلقفه من جاء بعدهم تأثرًا منهم بخطاب الجهمية نفاة الأسماء والصفات في رؤيته(٦). وتقي الدين ابن تيمية في تأريخه هذا، الذي لا يتفق معه عامة مؤرخي المقالات، من الأشعرية والشيعة؛ يستند على مصدر مهم، لم يدرس جيدًا بعد، وهو **الرد على الجهمية** المنسوب من بعد حنابلة القرن: (٥هـ/١١م) لأحمد ابن

---

(٥) هذا ما يراه أبو الحسين الخياط، فالمرء عنده لا يكون معتزليًا حتى يقول بالأصول الخمسة؛ بينما يرى تلميذه أبو القاسم الكعبي أن الاعتزال، وإن كان في أصل تسميته أطلق لأجل القول بأصل المنزلة بين المنزلتين؛ إلا أنه أصبح في زمنه سمة لمن قال بالتوحيد والعدل، فمن قال بالمنزلة بين المنزلتين وخالف في التوحيد والعدل فهو ليس بمعتزلي؛ كضرار بن عمرو. انظر: «**الانتصار**»، ص١٢٦-١٢٧؛ «**المقالات**»، ص١٦٩، ١٩٥-١٩٦. وقد أشارت المؤلفة إلى أن المصادر الاعتزالية تنفي نسبة ضرار بن عمرو للمعتزلة؛ بسبب مذاهبه المستقلة، وعلى رأسها مذهبه في خلق أفعال العباد. انظر: ص١٦٩. ويشهد لموقف أبي الحسين الخياط أننا نجد مؤلفات من طبقة شيوخه من معتزلة البصرة وبغداد مخصصة بالأصول الخمسة؛ ما يشعر بأنها مميز مذهبي لهويتهم. انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/٥٩٦؛ «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، القاضي عبد الجبار، ص٢٦٩.

(٦) انظر: «**شرح الأصبهانية**»، ص٤٩٠؛ «**منهاج السنة**»، ٢/٢٥١؛ «**بيان تلبيس الجهمية**»، ٢/٥٨٣-٥٨٤؛ «**مجموع الفتاوى**»، ١٢/٣١١-٣١٢.

حنبل[٧]؛ حيث ذكر مؤلف هذا الكتاب أن رجالًا من أصحاب عمرو بن عبيد في البصرة تبعوا الجهم بن صفوان على أقواله في (التنزيه/النفي)[٨]. لكن ثمة إشكال آخر في تحديد هوية المؤلف الأصلي؛ لأنه إذا ثبت أنه للمفسر المتكلم مقاتل بن سليمان البلخي المتوفى في منتصف القرن: (٢هـ/٨م) في البصرة؛ فإن هذا يجعل لشهادته أهمية تاريخية؛ لكونه شاهد عيان على ما كان يجري في البصرة، إلا أن هذا ليس محل الحديث عن هذه القضية بطبيعة الحال[٩]. وإنما

---

(٧) يعاني ابن حنبل من نسبة عدة نصوص له، بحيث يمكن عده أكثر الأئمة الأربعة في الفقه السني من حيث نسبة النصوص التي لا تثبت له! وقد نص بعض العلماء السابقين على زيف بعض هذه النصوص. انظر: **«سير أعلام النبلاء»**، شمس الدين الذهبي، ١١/٢٨٦-٢٨٧. ويذكر جون هوفر أنه تبين حديثًا أن العقائد الست المنسوبة لابن حنبل في كتاب **«طبقات الحنابلة»** لابن أبي يعلى ليست له. انظر: **«المذهب الكلامي الحنبلي»**، ٢/١٠٤٣. وللاطلاع على مادة خمس عقائد منها مجموعة في موضع واحد انظر: **«الجامع في عقائد ورسائل أهل السنة والأثر»**، عادل آل حمدان، ص٣٤٨-٣٨٩، وأما العقيدة السادسة فتُنظر في: **«طبقات الحنابلة»**، ابن أبي يعلى، ١/٥٥-٧٤. وتوجد أطروحة مخصصة عن تراث ابن حنبل، تقدم بها سعود السرحان، وهي بعنوان:
Early Muslim Traditionalism: A Critical Study of the Works and Political Theology of Ahmad Ibn Hanbal.
وقد وصفتها زابينه شميتكه بأنها أوسع دراسة أعدت عن تراث ابن حنبل. انظر: **«المرجع في تاريخ علم الكلام»**، ١/٦٩. وأتمنى رؤية ترجمة هذه الأطروحة إلى العربية قريبًا.

(٨) انظر: **«الرد على الزنادقة والجهمية»**، ص٢٠٧.

(٩) وقد صدرت أبحاث تشكك في أصالة هذا النص وصحة نسبته لابن حنبل. انظر: **«تبرئة الإمام أحمد بن حنبل من كتاب الرد على الزنادقة والجهمية الموضوع عليه وإثبات الكتاب لمؤلفه مقاتل بن سليمان المتهم بسوء مذهبه والمجمع على ترك روايته»**، أحمد بن عبد الستار بن صبري النجار وأبو الأمين سنان بن سعد آل جراح، دار النور المبين- عمان، الطبعة الأولى: ٢٠٢٠م؛ **«رسالة الرد على الجهمية لأحمد ابن حنبل: التاريخ النصي»**، أندرو ج. ماكلارن، ضمن: **«مراجعات بحثية في التراث العقدي»**، تنسيق وتحرير: ياسر بن ماطر المطرفي، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٢٢م؛ **«قراءة في نص الرد على الزنادقة والجهمية وإشكالات النسبة التاريخية والمنهجية»**، عبد الله الغِزّي، ضمن: **«مراجعات بحثية في التراث العقدي»**، تنسيق وتحرير: ياسر بن ماطر المطرفي، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٢٢م. وفي المقابل فقد صدر عمل آخر يدافع عن نسبة هذا النص لابن حنبل. انظر: **«دفع الشكوك والأوهام عن نسبة كتاب الرد على** =

أردت لفت الانتباه إلى اختلاف مؤرخي المقالات في التأريخ لأصول المعتزلة الخمسة، فإن كان تقي الدين ابن تيمية قدم سردية لتطور الأصول الخمسة عند المعتزلة بالاستناد على أحد المصادر؛ فإن غيره من مؤرخي المقالات يرون أن الحديث في تقرير مبدأ التوحيد الاعتزالي بدأ مع واصل بن عطاء؛ حيث يذكر تاج الدين الشهرستاني أن واصل بن عطاء كان يقرر نفي المعنى الزائد(١٠)؛ أي أن الله يستحق الصفة لذاته، فهو عالم لنفسه، بلا علم يقوم به. وهذه إحدى مسائل النزاع الكبرى التي شطرت المسلمين إلى اتجاهين؛ من ينفي زيادة الصفات ومن يثبتها. لكن من المؤكد أنه لا يمكن الاعتماد على تاج الدين الشهرستاني هنا؛ لتأخره من جهة؛ ولكونه يقع في مفارقات تاريخية من جهة أخرى؛ وذلك مثل ادعائه أن جميع أتباع زيد بن علي -إمام الزيدية- أصبحوا معتزلة(١١)! وهذا يعارضه واقع الزيدية الأوائل في الكوفة، بل يكفي لمعارضة ذلك حال المتكلم الزيدي سليمان بن جرير، الذي يبدو أنه صاحب النظريات في زيادة الصفات على الذات التي ستجد طريقها في مذاهب الصفاتية من أهل السنة(١٢).

وبغض النظر عن اختلاف مؤرخي أهل السنة -بمختلف طوائفهم- في التأريخ للأصول الخمسة الاعتزالية، وموقف واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد منها؛ لا سيما أصل التوحيد= فإن المعتزلة أنفسهم لا يحكون خلافًا عن أئمتهم القدامى في أصل التوحيد(١٣)، بل حتى من يخالفهم من خارج دائرة أهل السنة؛

= **الزنادقة والجهمية للإمام أحمد**»، ناصر بن عبد الله آل متعب- دار العقيدة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: ٢٠٢٢م. وهذا النص التاريخي بحاجة لمزيد من الدراسة والتحليل، أرجو أن يتيسر لي ذلك قريبًا.

(١٠) انظر: «**الملل والنحل**»، ١/ ٢٤٦.

(١١) انظر: «**الملل والنحل**»، ١/ ٤٨٤.

(١٢) انظر: «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**»، أبو الحسن الأشعري، ص٧٠، ١٧١، ٥١٤؛ «**المغني**»، القاضي عبد الجبار، ٦/ ٢/ ٥.

(١٣) ينسب النديم -وهو معتزلي متشيع- إلى واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد كتبًا في التوحيد، =

كالشيعة، لا يحكون، فيما اطلعت عليه؛ أن متأخري المعتزلة خالفوا قدامى أصحابهم. وهذا سيكون مأخذًا قويًا لدى خصوم المعتزلة الذين كانت تقوم بينهم مناظرات في مسائل التوحيد والقدر[(١٤)] والإمامة والصحابة من جهة الإشكال على متأخري المعتزلة بحال متقدميهم الذين -حسب سردية تقي الدين ابن تيمية- لم يكونوا يقولون بالتوحيد الاعتزالي، وهذا كما كان يفعل أبو الحسين الخياط في حجاجه مع الشيعة الإمامية، حين اتهم أسلافهم بالتجسيم والتشبيه[(١٥)]. لكن الملاحظ في نصوص هؤلاء المؤرخين، وأبو الحسن الأشعري معهم[(١٦)]؛ نسبة القول بالتوحيد الاعتزالي لعامة المعتزلة؛ ومن جهة أخرى فلم أر حسب بحثي واطلاعي أن ثمة اتجاهين داخل المعتزلة؛ اتجاه مثبت لزيادة الصفات، واتجاه نافٍ للزيادة، بل حتى إننا نجد في نصوص بعض المحدثين القدامى ما يؤيد نسبة (التنزيه/النفي) لقدامى المعتزلة، والغريب أن تقي الدين ابن تيمية لم يتوقف معها ويعالجها. وكل هذا يشعر بأن الحديث عن الأصل الأول بدأ في الطبقة المتقدمة، أو على أقل تقدير فإنه لا يوجد في نصوص القدامى من المعتزلة معارضة صريحة لما تقرر عند متأخريهم في أصل التوحيد؛ إذ لو كان لانشطر معتزلة البصرة إلى اتجاهين؛ اتجاه يوافق القدامى من أئمتهم الذين كانوا لا يوافقون الجهمية في التوحيد، واتجاه يوافق الجهمية، وهم المتأثرون بالجهم بن

= وإن ثبت صحة ما ينسبه فهذا يدل على أن بحث الأصل الأول وقع في الطبقة الأولى من المعتزلة. انظر: «**الفهرست**»، ١/٥٦١، ٥٦٣.

(١٤) نقل تقي الدين ابن تيمية عن الحسن بن موسى النوبختي -من مؤرخي الشيعة- إقراره بأن هشام بن الحكم -أقدم متكلمي الإمامية- يقول بأن الله جسم لا كالأجسام! وهنا لا يمكن أن يكون هشام بن الحكم على طريقة المعتزلة في التوحيد، التي سيتبناها لاحقًا متكلمو الإمامية؛ ما دام أنه يصف الله بأنه جسم. انظر: «**بيان تلبيس الجهمية**»، ٢/٥٦١. ومع ذلك نجد الحسن بن موسى النوبختي يحكي إجماع المعتزلة على نفي كون الله جسمًا وصورة وجوهرًا وجزءًا وعرضًا؛ ما يعني أن (التنزيه/النفي) محل وفاق بين المعتزلة في الرؤية الشيعية في القرن: (٣هـ/٩م). انظر: «**بيان تلبيس الجهمية**»، ٢/٥٦٠.

(١٥) انظر: «**الانتصار**»، ص١٢٧، ١٤٤.

(١٦) انظر: «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**»، ص١٥٥.

صفوان؛ لكن المصادر التاريخية لم تشر لشيء من ذلك، بحسب اطلاعي. مع ملاحظة أن بحث قضايا الصفات موجود في عصر واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد بحسب ما لدينا من نصوص، بل يذكر ابن حزم القرطبي أن القول بنفي رؤية الله في الآخرة مروي عن الحسن البصري -أستاذ شيخي المعتزلة- وإن كان روي عنه أيضًا خلاف هذا[١٧]! لكن ابن خزيمة النيسابوري له قراءة مختلفة لما رُوي عنه[١٨]. ما يهمنا هنا هو مجرد وجود بحث هذه القضايا في تلك الحقبة؛ فإن كان القول بنفي الرؤية وجد في زمن الحسن البصري -بغض النظر عما استقر عليه موقفه هو- بدلالة وجود ظاهرة الجهم بن صفوان؛ فما الذي يمنع طلابه من إبداء رأي تجاه هذه القضية[١٩]؟

(٢)

إذا كانت الهوية الاعتزالية تتميز بالأصول الخمسة فإن هذا لم يمنع -بطبيعة الحال- من تعدد الاتجاهات داخل المعتزلة؛ حيث إننا نتكلم عن مذهب قائم على الكلام والجدال والمناظرة والبحث والتفتيش والتنقيب[٢٠]، فمذهب هذا حال رجاله[٢١] من المتوقع أن تتعدد فيه الاتجاهات والآراء. إلا أنه يجب الانتباه إلى أن ما يذكره متأخرو مؤرخي المقالات من أن المعتزلة افترقت على عشرين فرقة لا أساس له من الصحة؛ حيث لا يستند تقسيمهم على أسس موضوعية، وإنما هو نوع من التشنيع والتقبيح الذي كان يمارس بكثرة في

---

(١٧) انظر: **«الفصل في الملل والآراء والنحل»**، ٣/ ١١٨.

(١٨) انظر: **«كتاب التوحيد»**، ٢/ ٤٥٥.

(١٩) ما ذكرته هنا هو مجرد إشارة إلى تضارب المصادر واضطرابها، وسيكون لي بحث عن هذه القضية في موضع آخر إن شاء الله.

(٢٠) محاولة تسويغ مشروعية **«الكلام»** قديمة في خطاب المعتزلة؛ حيث نلاحظ أن لبشر بن المعتمر -الذي عاش أكثر عمره في القرن: (٢هـ/ ٨م)- **«كتاب الرد على من عاب الكلام»**. انظر: **«الفهرست»**، النديم، ١/ ٥٦٩.

(٢١) يكفي للدلالة على ذلك النظر في قائمة مؤلفات رجال المعتزلة الذين كانوا في القرن: (٣هـ/ ٩م). انظر: **«الفهرست»**، النديم، ١/ ٥٦٤-٦٠٦.

نصوص تلك العصور السابقة؛ لأننا لا نجد هذا التقسيم فيما وصل إلينا من كتب المعتزلة(٢٢)، إضافة إلى **مقالات الإسلاميين** لأبي الحسن الأشعري؛ فهو لم يقسم المعتزلة إلى عشرين فرقة، تزيد أو تنقص قليلًا، كما فعل عبد القاهر البغدادي في كتابيه: **الملل والنحل** و**الفرق بين الفرق**(٢٣) ومن جاء بعده من مؤرخي المقالات؛ حتى إن أبا الحسين الملطي لما ذكر افتراق المعتزلة على عشرين فرقة أقر أنهم مجتمعون على أصل واحد وأن اختلافهم في الفروع(٢٤). إذن فلا يصح عدهم فِرقًا إذا كان الاختلاف في الفروع. وليس مسوغًا أن نجعل كل عالم داخل مذهب انفرد بآراء وتحليلات فرعية ضمن النسق العام لمذهبه= رأس طائفة مستقلة؛ ما دام أنه لم تحصل منابذة وتمايز مذهبي بينه وبين بقية علماء مذهبه؛ كما هو حال فرق الشيعة التي حصل بينها تمايز مذهبي مستند إلى أصول لا تقبل المساومة عليها، وليس هكذا الحال مع متكلمي المعتزلة الأوائل.

صحيح أن حال الطبقة المتقدمة يختلف عن مرحلة المذاهب المدرسية التي بدأت فيها الآراء تتجه نحو الوحدة المدرسية، كما نراه مع الجُبَّائية، بالنظر إلى البصريين بوصفهم اتجاهًا عامًا؛ إلا أن تعدد الآراء لا يلزم منه تعدد المذاهب، لا سيما إذا توافق علماء المذهب على عد هذه الآراء من الفروع. وقد ذكر أبو القاسم الكعبي، ما يمكن عده تقسيمًا لاتجاهات المعتزلة في زمنه، وهو في تقسيمه لا ينزع إلى ما ينزع له مؤرخو المقالات من الأشعرية، من إرادة

---

(٢٢) إلا ما وقع في كتاب «**شرح عيون المسائل**» للحاكم الجشمي، وهو متأخر؛ حيث أورد في: «**فصل في ذكر فرقهم**»، ما يعد تقسيمًا لفرق المعتزلة؛ فذكر فيه الواصلية، والغيلانية، والبغدادية، والنظامية، والبصرية، وهذه الأخيرة اختلفت على ثلاث فرق: البعلوية، والإخشيدية، والبهشمية. انظر: ١/١/٣٠أ-٣٠ب. ويبدو أن أقدم تقسيم لفرق المعتزلة وقع عند المطهر بن طاهر المقدسي في كتاب «**البدء والتاريخ**»؛ حيث قسمهم إلى خمس فرق، وهم: العبادية والذمية والمكاسبة والبصريون والبغداديون. انظر: ٣/٥/١٤٢. ثم تلاه الخوارزمي الكاتب في كتاب «**مفاتيح العلوم**»؛ حيث قسمهم إلى ست فرق، وهم: الحسنية - المنتسبون للحسن البصري- والهذيلية والنظامية والمعمرية والبشرية والجاحظية. انظر: ص٢٤.

(٢٣) انظر: «**الملل والنحل**»، ص٨٢-١٣٥؛ «**الفرق بين الفرق**»، ص ١١٤-٢٠١.

(٢٤) انظر: «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**»، ص٢٨.

التشنيع، وإنما هو يبني تقسيمه على التفرد بأقوال، أي أنه يتعامل مع ما ذكره من أرباب المذاهب في المعتزلة، كما يتعامل غيره مع أرباب المذاهب الفقهية في أهل الحديث! وقد جعل أبو القاسم الكعبي من أرباب المذاهب في المعتزلة:

واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، وأبا الهذيل العلاف، وإبراهيم النظام، ومعمر بن عباد السلمي، وهشام بن عمرو الفوطي، وبشر بن المعتمر، وثمامة بن أشرس، وعمرو بن بحر الجاحظ. ثم سرد جماعة ممن عدهم رؤساء في الاعتزال وأربابًا في الكلام ومؤلفي الكتب؛ لكنه لا يعلم عنهم أنهم تفردوا بقول، وإن كان أحدهم تفرد بقول؛ ففيما لا يصح أن يجعل مذهبًا[(٢٥)]. إذن فتقسيم أبي القاسم الكعبي لاتجاهات المعتزلة مختلف، ليس في طريقة سرد الأقسام، وإنما في ضابط ذلك، وهو التفرد بقول يصح أن يجعل لأجله مذهبًا، مع ملاحظة أنه لا يتحدث عن هويات مذهبية متمايزة فيما بينها، كما يقع في خطاب متأخري الأشعرية من مؤرخي المقالات؛ عدا إشارته -بصيغة التمريض- إلى وجود جماعة في بلدة البيضاء في المغرب ينتمون إلى واصل بن عطاء بعنوان: **(الواصلية)**، وهم بقايا من استجاب لتلميذه عبد الله بن الحارث الذي أرسله واصل بن عطاء إلى المغرب ليدعو إلى طريقته[(٢٦)].

---

(٢٥) انظر: «**المقالات**»، ص١٥٩-١٦٨. وترد القائمة نفسها في كتاب أبي القاسم الكعبي الآخر «**محاسن خراسان**». انظر: «**الفهرست**»، النديم، ٦١٨/١، حاشية المحقق: ٦. لكن الغريب أن يرد ذكر ضرار بن عمرو في القائمة وأبو القاسم الكعبي نفسه يرفض عده من المعتزلة في كتابه «**المقالات**»! مع الأخذ بعين الاعتبار أن الاسم الأول «**ضرار**» استدركه المحقق أيمن فؤاد سيد على نص مخطوطة «**الفهرست**». لذا فقد وضعه بين < >، فالموجود في المخطوطة هو: **(ابن عمرو)**! فهل هو شخص آخر من المعتزلة اسم والده عمرو؟ ويصعب أن يكون المراد هو هشام بن عمرو الفوطي؛ لأن الواقع في أصل الكتاب هو هكذا: **(هشام الفوطي ابن عمرو)**، فهل كان أبو القاسم الكعبي سيذكر اسمه على هذه الصورة؛ بتأخير اسم والده عن نسبته؟

(٢٦) انظر: «**المقالات**»، ص١٦٠.

وعلى أي حال؛ فالمؤكد، وهو ما يقر به مؤرخو المعتزلة أنفسهم؛ انشطار المعتزلة إلى اتجاهين رئيسين: البصرية والبغدادية[٢٧]. والاتجاه الأول كان الممثل الواقعي لحال المعتزلة في أول ظهورهم؛ لكون البصرة هي موطن نشأة هذا المذهب، لكن الاتجاه الثاني بدأ في الجيل الثالث من المعتزلة؛ حيث تكاد تجمع المصادر التاريخية على كون أبي سهل بشر بن المعتمر الهلالي هو أول متكلم معتزلي ينشر مذهب المعتزلة في بغداد، فيستجيب له جماعة من البغداديين[٢٨]؛ ما جعل القاضي عبد الجبار يعده زعيم معتزلة بغداد[٢٩]. لكن السؤال أين نشأ بشر بن المعتمر؟ يذكر أبو القاسم الكعبي ثلاث روايات في موطن نشأة بشر بن المعتمر؛ البصرة أو الكوفة أو بغداد[٣٠]. ويبدو أن الخيار الثالث، وإن كان حديث أبي القاسم الكعبي يشعر بأنه يجزم به؛ مستبعد؛ وذلك لأن بشر بن المعتمر توفي عام: (٢١٠هـ) عن سن عالية[٣١]، ومدينة بغداد لم يبدأ الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور بوضع أسس بنائها إلا في عام: (١٤٥هـ)[٣٢]؛ ما يضعف القول بأنه من أهل بغداد؛ لأنه ولد قبل وجودها. فيتبقى لنا البصرة والكوفة، والأولى ترجحها اعتزاليته وكونه ألف في اجتهاد الرأي وفي الرد على أصحاب أبي حنيفة[٣٣]. ويشعر حال البغداديين من بعده[٣٤]

---

(٢٧) من المؤلفات القديمة التي تشعر بتعدد اتجاهات المعتزلة كتاب «**القول في أصناف المعتزلة**»، لقاسم بن خليل الدمشقي، الذي يقدر وجوده في منتصف القرن: (٣هـ/ ٩م)، وهو من أصحاب أبي الهُذَيل العلاف. انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص١٦٧؛ «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٢.

(٢٨) انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص١٦٦؛ «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**»، الملطي، ص٣٠؛ «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٣.

(٢٩) انظر: «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، ص٢٤٣.

(٣٠) انظر: «**المقالات**»، ص١٦٦.

(٣١) انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٦٩.

(٣٢) انظر: «**تاريخ مدينة السلام**»، الخطيب البغدادي، ١/ ٣٧٥.

(٣٣) انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥١٣.

(٣٤) انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزِّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٣٨-٤١، ٥٠-٥١.

-وبعضهم أخذ عنه- أن الكتاب الأول في إنكار مشروعية الاجتهاد في الفقه. كما أن هذا هو حال معاصره إبراهيم النظام البصري؛ حيث إنه اشتهر بكونه من نفاة القياس(٣٥). ولا يعني هذا أن الكوفة كانت خالصة لأبي حنيفة وأصحابه في تلك الحقبة، وإنما ملاحظة الأصل العقدي الذي لم يكن منتشرًا في الكوفة في تلك الحقبة(٣٦) مع ملاحظة الطريقة الفقهية التي وجد في البصرة من يقول بها= يرجح القول بأنه كان من أهل البصرة، وإن كان حديث أبي الحسين الملطي عنه يشعر بأنه ليس من أهل البصرة، وإنما ذهب إليها وأخذ الاعتزال عن طلاب واصل بن عطاء(٣٧). لكن من جهة أخرى؛ يشعر موقف بشر بن المعتمر في تفضيل علي بن أبي طالب على جميع الصحابة بأنه من أصل كوفي؛ إذ إن البصرة كانت توصف في تلك الحقبة بكونها «**عثمانية**»، وفي أهلها انحراف عن علي بن أبي طالب(٣٨). وأيضًا فيذكر عز الدين ابن أبي الحديد أن قدامى البصريين لا يفضلون علي بن أبي طالب على الخلفاء الثلاثة، واستثنى من ذلك واصل بن عطاء وأبا الهذيل العلاف؛ حيث إنهما يتوقفان في أفضلية علي بن أبي طالب على أبي بكر وعمر، ويفضلانه على عثمان(٣٩). لكن ذكر أبو القاسم الكعبي أن أكثر أهل البصرة على القول بتفضيل علي بن أبي طالب على الشيخين؛ ما لا يجعل هذا القول يرجح كوفية بشر بن المعتمر؛ لوجود هذا القول في التفضيل في مجتمع البصرة؛ لكن العجب أن عز الدين ابن أبي الحديد ينقل عن كتاب لأبي جعفر الإسكافي أحد متكلمي معتزلة بغداد؛ يذكر فيه أن مذهب البغداديين ليس تفضيل علي بن أبي طالب على الخلفاء الثلاثة فحسب، بل تفضيل ولديه الحسنين وحمزة بن عبد

(٣٥) انظر: «**الفصول في الأصول**»، الجصاص الرازي، ٤/ ٢٣.

(٣٦) مما يدل على هذا أن أبا القاسم الكعبي لما عدد القائلين بـ(العدل/ القدر) بترتيب الأمصار لم يستطع أن يذكر من الكوفة إلا ثلاثة أشخاص، في حين استغرق ذكر رجال البصرة المنسوبين للقول بـ(العدل/ القدر) أكثر من عشر صفحات. انظر: «**المقالات**»، ص١٧٧-١٨٨، ١٩١.

(٣٧) انظر: «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**»، ص٣٠.

(٣٨) انظر: «**سير أعلام النبلاء**»، شمس الدين الذهبي، ١١/ ٤٧.

(٣٩) انظر: «**شرح نهج البلاغة**»، ١/ ٧-٩.

المطلب وجعفر بن أبي طالب عليهم أيضًا(٤٠)! وهذا الموقف يشعر بتوجه زيدي، وقد يفسر لنا لماذا يُنسب البغداديون إلى الزيدية في بعض النصوص. إلا أن أبا القاسم الكعبي عندما تحدث عن مسألة المفاضلة تحدث بما يشعر بأن الخلاف محصور في تفضيل علي بن أبي طالب وحده على الشيخين، لا بقية أفراد آل البيت.

على أي حال؛ فمن عند بشر بن المعتمر ظهر الاعتزال في بغداد، ثم تدرج متكلمو بغداد من المعتزلة في التلقي عن بعضهم البعض. وسرد أبو القاسم الكعبي(٤١)، التي ستكون روايته مهمة بحكم تتلمذه على البغداديين؛ أسماء متكلمي بغداد إلى أن وصل إلى شيخه أبي الحسين الخياط؛ فيذكر أبا موسى عيسى بن صبيح المردار وأبا عبيد الله بن الأقوم وبشرًا القلانسي بوصفهم أصحاب رأس هذا الاتجاه، ثم يذكر جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر وأبا زفر ومحمد بن سويد بوصفهم أصحاب أبي موسى المردار، ثم يذكر أبا جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي وعيسى بن الهيثم الصوفي وأبا الطيب الثلجي بوصفهم أصحاب جعفر بن حرب، وإن كان عيسى الصوفي أدرك أبا موسى المردار بحسب قوله، ثم يذكر أبا مجالد [أحمد بن الحسين] بوصفه صاحب جعفر بن مبشر، ثم يذكر شيخه أبا الحسين الخياط(٤٢) وأبا الحسن أحمد بن علي الشطوي بوصفهما صاحبي عيسى الصوفي وأبي مجالد.

فهذه سلسلة تلقي البغداديين بعضهم عن بعض بحسب رواية أبي القاسم الكعبي؛ لكن نجد عند القاضي عبد الجبار رواية مختلفة عنه في بعض الأعلام؛ فمثلًا نجده يذكر أبا صالح (؟) من أصحاب بشر بن المعتمر(٤٣)، ويذكر أن أبا الحسين الخياط من أصحاب جعفر(٤٤). لكنه لم يوضح أي الجعفرين يقصد.

---

(٤٠) انظر: المصدر السابق، ١١/١١٩.

(٤١) انظر: «المقالات»، ص١٦٦-١٦٨.

(٤٢) يبدو أن لأبي الحسين الخياط ابنًا يكنى بـ(أبي الحسن)؛ حيث أشار له أبو القاسم الكعبي انظر: «قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، ص١٣٣.

(٤٣) انظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، القاضي عبد الجبار، ص٢٧٥.

(٤٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٨٩.

(٣)

نأتي الآن إلى بطل دراستنا، وهو المتكلم الذي به اشتهر لقب **«البغداديين»** في تاريخ علم الكلام. إذ يُعد أبو القاسم الكعبي شخصية محورية في تاريخ المعتزلة على المستوى المدرسي، وهو يقع في مقابلة أعظم شخصيتين في تاريخ مذهب المعتزلة المدرسي؛ أعني أبا علي الجُبّائي وابنه أبا هاشم؛ بل ذكر ابن حزم أن رئاسة المعتزلة انتهت إلى ثلاثة، وهم: أبو القاسم الكعبي وأبو هاشم الجُبَّائي وابن بيغجور الإخشيد(٤٥).

لكن هل عندما يطلق في المصادر الكلامية لفظة **«البغداديين»** ينحصر النظر المبدئي بشخصه هو؟ إن الذي يدعو إلى مناقشة هذا السؤال هو ما جرى عند متكلمي البهشمية من المعتزلة من عادة إقامة الخلاف مع البغداديين في شخص أبي القاسم الكعبي، فقد وصل إلينا كتاب أبي رشيد النيسابوري المعنون بـ: **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**، وهو في كتابه هذا يختصر البغداديين في شخص أبي القاسم الكعبي في كثير من المسائل! حيث نرى في بعض القضايا الجوهرية بين البصريين وبين البغداديين، التي تبرز على أنها من مسائل الخلاف المميزة= أن المخالف هنا هو شخص أبي القاسم الكعبي! مثل مسألة الذوات المعدومة؛ فإن أبا القاسم الكعبي وإن كان يقول بأن المعدوم شيء، كما يقوله الجُبّائيان؛ إلا أنه لا يتفق معهما على كون المعدوم ذاتًا، في حين أننا نرى شيخه أبا الحسين الخياط، وهو من البغداديين؛ يتطرف في موقفه في إثبات الذوات المعدومة؛ حتى نسب له أبو القاسم الكعبي في كتابه **المقالات** أنه يثبت الجسم جسمًا في حال عدمه(٤٦)! ومع ذلك؛ فلم يذكر أبو رشيد النيسابوري -وهو من البهشمية- في مسائل الخلاف مع البغداديين إلا رأي أبي

---

(٤٥) انظر: **«الفصل في الملل والآراء والنحل»**، ٤/ ٤٩٦. وقد وقع في نقل شهاب الدين ابن حجر عن ابن حزم (**أبو علي الجُبَّائي**)، بدلًا من (**أبي هاشم الجُبَّائي**). انظر: **«لسان الميزان»**، ٤/ ٤٣٠.

(٤٦) انظر: **«المقالات»**، ص٤٤٢.

القاسم الكعبي[٤٧]. كما أنه يذكر بعض المسائل ويكون هناك من البغداديين من يوافق شيوخه البصريين، إلا أنه يفرد المسألة لأجل مخالفة أبي القاسم الكعبي لهم[٤٨]. وفي مسائل قد تكون هي محل خلاف بين البصريين أنفسهم؛ إلا أنه يفردها لأن قول أبي القاسم الكعبي يقع خلاف قول الجُبَّائيين[٤٩]. ويفرد مسائل وهي محل خلاف بين الجُبَّائيين أنفسهما إلا أنه لا ينسى الإشارة لرأي أبي القاسم الكعبي[٥٠]. وهذا يدل بطبيعة الحال على الأثر الذي أحدثه أبو القاسم الكعبي بحيث أصبح مؤسس اتجاه مستقل. ولا يعني هذا أن أبا رشيد النيسابوري لم يلتزم إلا ذكر المسائل التي خالف فيها أبو القاسم الكعبي، بل ذكر مسائل خالف فيها غيره من البغداديين[٥١]؛ لكنها قليلة بالنظر إلى مجموع مسائل الكتاب. وكذلك قد ذكر فخر الدين الرازي، في كتابه **الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم**؛ أن ابن متويه، وهو من صغار طلاب القاضي عبد الجبار؛ ألف كتابًا كبيرًا فيما خالف فيه أبو القاسم الكعبي مشايخه، أي البصريين[٥٢]. أي أن أبا القاسم الكعبي استحق أن تفرد آراؤه المخالفة للبصريين في كتاب مستقل. ومن ثمة؛ فإن النظر المبدئي يتجه إلى تحديد أبي القاسم الكعبي عندما يذكر خلاف البغداديين في كتب المتأخرين.

إلا أننا نرى أن أبا القاسم الكعبي لا يتقيد بمتابعة سلفه من البغداديين في بعض المسائل؛ ما يعني أننا لسنا أمام مذهب مدرسي موحد بالنظر إلى علاقة

---

(٤٧) انظر: «**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، ص٣٧-٣٨.
(٤٨) انظر: المصدر السابق، ص٧٤.
(٤٩) انظر: المصدر السابق، ص٨٧-٨٨.
(٥٠) انظر: المصدر السابق، ص٩٦.
(٥١) انظر: المصدر السابق، ص١٢٦-١٢٧.
(٥٢) انظر: ص٢٧٩. ويبدو أن تخصيص مقالات أبي القاسم الكعبي بالتصنيف بدأ منه هو؛ حيث ذكر بأنه جمع الأقوال التي تفرد بها. «**عيون المسائل والجوابات**»، ص٦٣٨. ولعله الذي يشير له متكلمو المعتزلة بـ: «**ما خالف فيه أصحابه**». انظر: «**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، أبو رشيد النيسابوري، ص٤٩، ١٣٣، ٢٠٨؛ «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، ابن متويه، ٢/ ٧١٥.

أبي القاسم الكعبي مع سلفه البغداديين؛ فنجده -مثلًا- يختار قول الجاحظ، وهو بصري؛ في صفة الإرادة ويخالف قول بشر بن المعتمر -رأس البغداديين- فيها[٥٣]. وقد أشارت **المؤلفة** إلى أن أبا القاسم الكعبي تأثر كثيرًا بإبراهيم النظام والجاحظ، وهم بصريان[٥٤]، وأن المقالات المنسوبة للبغداديين تعارض مقالات أبي القاسم الكعبي المؤكدة[٥٥]. مع الأخذ بعين الاعتبار أن سلفه من البغداديين لم يكونوا على وحدة مذهبية في الآراء الكلامية فيما بينهم؛ فنحن لا نتعامل مع متكلمين يعيشون في ظل مذاهب مدرسية استقرت على رأي معين، كما نجده مثلًا في متكلمي الأشعرية من السنوسيين[٥٦]، وإنما نتعامل مع متكلمين لديهم نوع استقلالية ضمن إطار عام، ولا أدل على ذلك من مخالفة جعفر بن حرب -وهو بغدادي- في مسألة تفضيل علي بن أبي طالب على الشيخين؛ حيث يختار التوقف بحسب رواية أبي القاسم الكعبي[٥٧]. ومن هنا نبهت **المؤلفة**، وهي محقة في ذلك؛ على أن المصادر تقدم أبا القاسم الكعبي بوصفه بطل المدرسة البغدادية الموحدة، وهي في هذا تضلل القارئ[٥٨].

ويؤكد هذا أننا نجد استعمال لقب «**البغداديين**» في سياقات مختلفة واقعًا في الكتاب الواحد؛ فمثلًا ينسب القاضي أبو يوسف القزويني، وهو من أتباع القاضي عبد الجبار؛ في كتاب **الواضح** القول بأن التعبد بخبر الواحد لم يرد في الشرع إلى البغداديين[٥٩]. وهذا ليس رأي أبي القاسم الكعبي الذي كتب في

(٥٣) انظر: «**المقالات**»، ص٢٥٥-٢٥٧.

(٥٤) انظر: ص١٩٦.

(٥٥) انظر: ص٢٩.

(٥٦) اتجاه في التصنيف الكلامي عند الأشعرية بدأ مع محمد بن يوسف السنوسي. انظر: «**المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية**»، عبد الله الغِزِّي، ص٣٢٣-٣٣١.

(٥٧) انظر: «**المقالات**»، ص٤٣٥.

(٥٨) انظر: ص٤.

(٥٩) انظر: ص٢٩٠.

معارضة نفي شيخه أبي الحسين الخياط لحجية خبر الواحد(٦٠)؛ إذ هو يقول بخبر الواحد بحسب الضوابط التي ذكرها أصحاب أبي حنيفة(٦١). وإبطال العمل بخبر الواحد إنما هو رأي نفاة القياس من المعتزلة، وهم عامة القدامى من البغداديين(٦٢). وفي كتاب **الواضح** نفسه يُنسب القول بأن الأمر هو أمر لعينه إلى البغداديين من المعتزلة، وتُجعل هذه المسألة متفرعة عن نفيهم زيادة صفة الإرادة(٦٣). وهذا قول أبي القاسم الكعبي(٦٤). ولا يمكن تعميم هذا على البغداديين؛ لاختلافهم في مفهوم صفة الإرادة، مع الأخذ بعين الاعتبار ما ينسبه البصري أبو إسحاق بن عياش لجعفر بن حرب، وهو من البغداديين؛ من أنه أول من قال بالإرادة الحادثة لا في محل(٦٥)، وهو الرأي الذي سينصره متأخرو البصريين(٦٦). ومن هنا تظهر لنا أهمية هذه **الدراسة المترجمة**؛ حيث سعت **المؤلفة** إلى تعيين هذه النسبة العامة للبغداديين التي ترد في المصادر، والتأكد مما يصح نسبته من مقالاتهم لأبي القاسم الكعبي، التي رأت، بذكاء منها؛ أن علاقته بالبغداديين هي علاقة تتلمذ أكثر منها علاقة انتماء مذهبي(٦٧).

(٤)

تحدث مؤرخو المعتزلة عن طلاب أبي القاسم الكعبي والآخذين عنه؛ لكن اللافت للنظر أن من أواخر الشخصيات التي يذكرها مؤرخو المعتزلة المتأخرون بوصفها أحد ممثلي مذهب البغداديين هو أبو رشيد سعيد بن محمد بن سعيد

---

(٦٠) انظر: «**قبول الأخبار ومعرفة الرجال**»، ص٦٥. وقد أشارت المؤلفة إلى هذا. انظر: ص١٥٠.

(٦١) انظر: «**المقالات**»، ص٥٠٦.

(٦٢) انظر: المصدر السابق، ص٥٠٣.

(٦٣) انظر: ص١٨٦-١٨٧.

(٦٤) انظر: «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، ابن متويه، ١/ ٢١١.

(٦٥) انظر: «**المغني**»، القاضي عبد الجبار، ٦/ ٢/ ٤.

(٦٦) انظر: «**المغني**»، القاضي عبد الجبار، ٦/ ٢/ ١٤٩؛ «**الفائق في أصول الدين**»، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، ص١٧٢-١٧٣.

(٦٧) انظر: ص٥.

النيسابوري[68]، وهذا قبل أن يلتحق بالقاضي عبد الجبار ويتحول إلى طريقة متأخري البصريين[69]. وهذا من جهة أخرى يفيد بأن مذهب البغداديين كان موجودًا إلى منتصف القرن: (٥هـ/ ١١م)؛ بل إننا نجد في كتاب أبي رشيد النيسابوري، الذي خصصه لاختلافات أبي القاسم الكعبي مع البصريين في مسائل لطيف الكلام؛ إشارة تاريخية مهمة، لم أر **المؤلفة** توقفت معها، وهي قوله:

> **مسألة: في أن الجوهر حال حدوثه لا يجوز أن يكون طارئًا لعلة: ذهب بعض المنتسبين إلى شيخنا أبي القاسم إلى أن الجوهر يكون طارئًا لأجل معنى، وهو المقلب (= كذا! الملقب) المعروف بالأحدب[70]. وذكر أن كلام أبي القاسم يقتضي ذلك؛ لأن عنده أن البقاء لا يجوز أن يحدث من غير أن ينتفي عن الجوهر معنى! وهذا ما كان يستجيزه أحد ممن شاهدناه بنيسابور من أصحابه، وهو مذهب ركيك. وكان أبو القاسم ممن لا يظن به، مع فضله وتبحره، أن يجوز هذا المذهب الركيك. إلا أن هذا الأجدب (كذا! الأحدب)، لفرط جهله؛ كان يرتكب مذاهب شنيعة، ثم يجتهد في أن ينسبها إلى أبي القاسم[71].**

أي أن مدينة نيسابور في خراسان كان يوجد فيها جماعة من المنتسبين لطريقة أبي القاسم الكعبي. وكلمة «**أصحابه**» هنا تحتمل طلاب أبي القاسم الكعبي، وتحتمل كذلك مطلق المنتمين لطريقته من غير تتلمذ مباشر عليه. وقد

---

(٦٨) ومن هنا فإنه يجب أن ينظر لمؤلفات أبي رشيد النيسابوري بنظرة مختلفة في سياق تحليل آراء أبي القاسم الكعبي؛ لكونه عاش مدة من عمره منتميًا لاتجاه أبي القاسم الكعبي، فهو يختلف عن غيره من المعتزلة الذين نشأوا على طريقة البصريين. وهذا ما ستشير له المؤلفة. انظر: ص١٣.

(٦٩) انظر: «**شرح عيون المسائل**» (= ضمن: «**فضل الاعتزال**»)، الحاكم الجشمي، ص٣٩٤.

(٧٠) راجع عنه: «**شرح عيون المسائل**» (= ضمن: «**فضل الاعتزال**»)، الحاكم الجشمي، ص٣٩٤. ويبدو أن أبا رشيد النيسابوري هو مصدر الحاكم الجشمي فيما ذكره من معلومات عن الأحدب؛ لتشابه عبارتيهما.

(٧١) «**المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، ص٨١.

أشار المقدسي البشاري في كتاب **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم** إلى وجود للمعتزلة في مدينة نيسابور، وقد وصف هذا الوجود بقوله: «**وللمعتزلة بنيسابور ظهور بلا غلبة**»(٧٢). وملاحظة هذا ترجح أن أبا المعالي الجويني، وهو من نيسابور؛ كان على اتصال مباشر بأصحاب أبي القاسم الكعبي. ولو وقفت **المؤلفة** على هذه المعلومة في كتاب المقدسي البشاري لقوي ظنها بحدوث هذا الاتصال المباشر بين أبي المعالي الجويني وبين أتباع أبي القاسم الكعبي(٧٣).

لكن مع ذلك؛ فقد ذكر فخر الدين الرازي في أواخر القرن: (٦هـ/١٢م) أنه لم يبق من مذاهب المعتزلة في زمنه سوى البهشمية والحسينية أتباع أبي الحسين البصري(٧٤). وكأن في حديثه إشارة غير مباشرة لانقراض مذهب البغداديين. ولعل سبب هذا الانقراض المبكر لهذا المذهب يعود إلى أنه لم يحظ بدعم من قبل السلطات السياسية، كما وقع لطريقة أبي هاشم الجُبَّائي التي تولى الصاحب ابن عباد، وزير بني بويه؛ الترويج لها(٧٥). وقد ذكر أبو رشيد النيسابوري، في سياق الدفاع عن رأي لأبي هاشم الجُبَّائي؛ أن «**كتبه هي التي**

---

(٧٢) ص٣٢٣.

(٧٣) انظر: **الدراسة المترجمة**، ص٣٦.

(٧٤) انظر: «**اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**»، ص٤٥. ويلاحظ أن فخر الدين الرازي لم يذكر أبا القاسم الكعبي بوصفه رأس فرقة تنتسب إليه، كما فعل مع ١٧ شيخًا من شيوخ المعتزلة؛ حيث جعلهم أئمة فرق تنتمي إلى أسمائهم! وإنما أشار لأبي القاسم الكعبي ضمن فرقة الخياطية المنسوبة لأبي الحسين الخياط بوصفه شيخًا لأبي القاسم الكعبي. انظر: ص٤٤. لكنه في كتابه الآخر عن علم الملل والنحل أفرد أبا القاسم الكعبي بفقرة مستقلة، سرد فيها آراءه الكلامية. انظر: «**الرياض المؤنقة في آراء أهل العلم**»، ص٢٧٩-٢٨١.

(٧٥) انظر: «**الفرق بين الفرق**»، عبد القاهر البغدادي، ص١٩٦. ويبدو أن الخلاف العقدي بين طريقة أبي القاسم الكعبي وطريقة أبي هاشم الجُبَّائي هو الذي دعا أبا حيان التوحيدي إلى الثناء على أبي القاسم الكعبي ووصفه بالعلم والرواية والثقة والأمانة؛ حيث لا يخفى الموقف العدائي الذي يكنه أبو حيان التوحيدي تجاه الصاحب ابن عباد والقاضي عبد الجبار، وهما من أنصار طريقة أبي هاشم الجُبَّائي؛ فيبدو أن هذا الثناء منه على أبي القاسم الكعبي هو مجرد مناكفة للبهشمية؛ لأنه يذم كثيرًا المتكلمين. انظر: «**البصائر والذخائر**»، ١/١٤٧، ٢/١٠٣، ٤/٢١٦، ٧/٢٤٣، ٢٤٩.

ينتفع بها ويتخرج بقراءتها، فلا يحصل في جميع بلدان الإسلام إلا من يتشرف بالانتساب إلى تلامذة تلامذته»(٧٦)! بل إني لا أبالغ إن فسرت سبب تحول أبي

---

(٧٦) «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»، ص٢٨٦. وقد وقع في هذه المسألة (ص٢٨٤-٢٨٦) سقط كلمة أدى إلى التباس المحققين في تعيين الأعلام المبهمة، ومن ثم الخطأ في نسبة الأقوال. وذلك أن أبا رشيد النيسابوري تحدث عن مسألة أن القدرة لا يجوز أن تكون قدرة على ألا يفعل كما أنها قدرة على الفعل، وذكر اتفاق الجُبَّائيين على ذلك، وأن المخالف هم قوم من البغداديين لم يسمهم. ثم حرر الخلاف بين الفريقين بأن مآله خلاف في العبارة، وأن هؤلاء البغداديين لا يقولون بأن كونه قادرًا مؤثر في ألا يفعل؛ ثم ذكر ما يلي:

«وقد قال بذلك (= أي أن القادر مؤثر في ألا يفعل) بعض المتهمين بالإلحاد ممن كان يتستر بمذهب البغداديين <وقال>: وقد تحذلق بعض الأغفال ممن ينتحل مذهب البصريين فزعم أن قولنا: القادر قادر على ألا يفعل لا معنى له! هذا وهو يقول: إن العبد قد يندم على أن لم يفعل، وقد يثاب ويعاقب على أن لم يفعل! وإن عبدًا أجاز هذا وأنكر ذلك لكان من <أجهل/ أسخف> العباد. يقال لهذا الجاهل السخيف... فأما ما يقوله شيوخنا: إن العبد قد يندم على أن لم يفعل؛ فيجب ألا يتعجب منه... فأما قوله: تحذلق بعض الأغفال؛ فإن الغفل هو هذا الجاهل الذي لم يحسن مسألة، وكان ينقطع في أيدي عامة النجارية، ولقد سمعت كافي الكفاة (= الصاحب ابن عباد) يقول: اجتمع الأحدب مع بعض عامة النجارية وفي مجلسه رجل كبير من أصحابنا، فسأله ذلك النجاري... فقال الأحدب... فانقطع هذا المدبر المعروف بالأحدب. ومن يكون هذا قدر علمه، ثم يكون ظاهر التهتك مخلًا بالصلوات، مشهورًا بذلك في البقاع، ثم يكون معروفًا بالتقرب إلى نصر بن هارون النصراني بإظهار موافقته في السر؛ فلا يتعجب منه أن يستروح إلى السفه على أئمة المسلمين...».

فسقطت كلمة <وقال> المشار إليها في النقل؛ فظن المحققان أن **«بعض المتهمين بالإلحاد ممن كان يتستر بمذهب البغداديين»** هو أبو الحسين ابن الراوندي، وأن **«وقد تحذلق بعض الأغفال ممن ينتحل مذهب البصريين»**، هو الأحدب! والصواب أن **«بعض المتهمين بالإلحاد ممن كان يتستر بمذهب البغداديين»** هو الأحدب، وهو المشار إليه في مناقشة أبي رشيد النيسابوري: **«يقال لهذا الجاهل السخيف»**، و**«فأما قوله: تحذلق بعض الأغفال؛ فإن الغفل هو هذا الجاهل الذي لم يحسن مسألة، وكان ينقطع في أيدي عامة النجارية، ولقد سمعت كافي الكفاة (= الصاحب ابن عباد) يقول: اجتمع الأحدب مع بعض عامة النجارية...»**. فيكون قائل هذه الجملة: **«وقد تحذلق بعض الأغفال ممن ينتحل مذهب البصريين»**، هو الأحدب، و**«الغفل»** المشار إليه في قوله هو أبو هاشم الجُبَّائي. والمسألة ذاتها تحدث عنها الحاكم الجشمي في الجزء الرابع من **«شرح عيون المسائل»**؛ لكن سقطت جملة **(وقد أورد)** من المخطوطة، وتصحفت **«الأحدب»** إلى **«الإحداث»**؛ فصارت الجملة هكذا: =

رشيد النيسابوري من البغداديين إلى البصريين بأنه لأجل التوجه المذهبي لحكو بني بويه في عصره.

(٥)

ولئن كان حضور طريقة أبي القاسم الكعبي بين المعتزلة ضئيلًا مقارنة بطريقة أبي هاشم الجُبَّائي؛ إلا أن هذا لم يمنعها من الحضور لدى متكلمين من البيئة الشيعية. ولن أبسط الحديث هنا عن العلاقة بين قدامى الزيدية وبين طريقة البغداديين؛ لأنها في الحقيقة، لشدة الالتباس والغموض الذي يحيط بها؛ بحاجة إلى بحث مستقل لا يناسب هذا التقديم، وإن كان متأخرو المؤرخين من الزيدية؛ كيحيى بن الحسين بن القاسم المنصور بالله في كتابه **المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك**[٧٧]؛ افترضوا تأثير أبي القاسم الكعبي في يحيى بن الحسين الملقب بالهادي إلى الحق بسبب تتلمذه عليه، وتأثيره كذلك في المطرفية. وهو اتجاه منقرض من زيدية اليمن. وأما تأثير أبي القاسم الكعبي في الهادي يحيى بن الحسين فقد استوفى **محمد الحسيني** نقد هذه السردية في كتابه **مصادر علم الكلام الزيدي** بما لا مزيد عليه، وأدعو الباحث المختص إلى مراجعة ما كتب[٧٨]. وأما بخصوص المطرفية فقد ذكرت **المؤلفة**[٧٩] -**نقلًا عن ويلفرد مادلونج**- أن مذهب المطرفية في الطبيعيات بعيد جدًا عن مذهب أبي القاسم الكعبي. ولم يغفل **محمد الحسيني** الحديث عن هذين الموضوعين في مقدمته[٨٠].

= «... ولأن قولنا «ألا يفعل» نفي فلا يصح أن يتعلق بالقدرة، ولو صح لصح أن يستعمل في الجماد وهذا فاسد، <وقد أورد> الإحداث (= كذا! الأحدب) علينا المناقضة بأن قلنا: «القدرة لا تتعلق بألا يفعل» ثم قالوا: «الندم يتعلق بألا يفعل» وهذا يدل على جهله؛ لأن القدرة تتعلق بالشيء... إلخ». انظر: «شرح عيون المسائل»، ص٤٢٧.

(٧٧) انظر: ص ٣٤٩.

(٧٨) انظر: ص١١٤-١١٧.

(٧٩) انظر: ص١٦٧.

(٨٠) انظر: مقدمة المراجع، الفقرتين: (٣) و(٤).

لكن سأشير إلى ما أشارت له **المؤلفة** من تلقي الشيخ المفيد -المتكلم الإمامي- طريقة البغداديين، أو تأثيرها فيه(٨١)، وهذا ظاهر جدًا من كتابه **أوائل المقالات في المذاهب والمختارات**؛ حتى إن مارتن مكدرموت في أطروحته عنه يذكر أنه يتفق -تقريبًا- مع معتزلة بغداد دائمًا(٨٢). ولم تغفل **المؤلفة** روايات الشيخ المفيد عن البغداديين؛ حيث درستها وسلطت الضوء عليها ونقدت ما رأت أنه يستحق النقد منها؛ لإستظهار رأي أبي القاسم الكعبي.

إلا أن ثمة شخصية إمامية أخرى يمكن عدها من بقية أتباع طريقة البغداديين من المعتزلة، ولم تشر لها **المؤلفة** في دراساتها، وهو أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي، وهو من صغار طلاب الشيخ المفيد؛ حيث نلاحظ في كتابه **كنز الفوائد** ميلًا لآراء البغداديين في صفة الإرادة والسمع والبصر وتوقيفية الأسماء الإلهية(٨٣). وهو هنا يختلف عن شيخه الآخر الشريف المرتضى، الذي هو أيضًا أحد طلاب الشيخ المفيد؛ حيث تلوح كتبه بكونه بصري النزعة؛ بل إن أكثر شخصيتين كلاميتين وردتا في كتابه **الذخيرة في علم الكلام** هما الجُبَّائيان(٨٤)!

بذلك يمكن القول إن الشيعة الإمامية في زمن الشيخ المفيد افترقوا إلى اتجاهين؛ البغداديين، والبصريين. والاتجاه الأول هو ما كان عليه الشيخ المفيد نفسه، وتابعه عليه أبو الفتح محمد بن علي الكراجكي. أما الاتجاه الثاني؛ فهو ما مال له الشريف المرتضى وأبو جعفر الطوسي الملقب بشيخ الطائفة. ويبدو أن هذا الاتجاه هو الذي سيبقى حاضرًا لدى إمامية القرن: (٥-٦هـ/ ١١-١٢م) إلى زمن سديد الدين الحمصي الرازي الذي سيتبنى طريقة أبي الحسين البصري. ثم سيتغير الواقع الكلامي عند الإمامية عندما يسلك نصير الدين الطوسي طريقة

---

(٨١) انظر: ص٣٣-٣٤.

(٨٢) انظر: «**نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد**»، ص٨٩.

(٨٣) انظر: ١/ ٧٣، ٨١-٨٢، ٨٥.

(٨٤) انظر: «**الذخيرة في علم الكلام**»، (فهارس الأعلام)، ص٦٢٧.

مستقلة تجمع بين الفلسفة السينوية وبين الكلام الاعتزالي من غير تقيد منه بآراء اتجاه معين منه[٨٥]، كما نراه في متنه الكلامي **تجريد الاعتقاد**، الذي يُعد ذروة نضج علم الكلام. وإن كان يظهر تأثره بمبتكر هذه الطريقة في التصنيف الكلامي، أعني فخر الدين الرازي كما في كتابه **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين**[٨٦].

(٦)

عانى المعتزلة من طريقة تلقي الباحثين لهم في العصر الحديث؛ حيث يمكننا تقسيم الاتجاهات في معالجة فكر المعتزلة إلى ثلاثة؛ الأول: **الاتجاه التبجيلي**. ويتعامل أصحاب هذا الاتجاه مع المعتزلة بوصفهم دعاة حرية وعقلانيين؛ ما يناسب القيم السائدة في عصرنا! وهذا إسقاط أيديولوجي على الماضي؛ فإن بحث المعتزلة في مسألة خلق أفعال العباد، وهي المسألة التي يوصفون لأجلها بأنهم دعاة حرية؛ إنما هو بلحاظ حق الله لا حق الإنسان، كما هو واقع عند فلاسفة عصر الأنوار في أوروبا؛ وقد أشارت **المؤلفة** إلى ذلك في بحث آخر لها[٨٧]، ولعل فضل تبديد سوء الربط بين هذين السياقين المختلفين يعود إلى إجناس جولدتسيهر[٨٨]؛ بحسب ما يوحي به حديث **المؤلفة** في بحثها المحال إليه. ويغيب عن هذا الصنف من الدعاة[٨٩] اختلاف النطاق المركزي المحرك للمجتمعات السابقة عن مجتمعات الحداثة؛ إذ إن في المجتمعات السابقة لم

---

(٨٥) يمكن ملاحظة هذا من طريقة اختياره للآراء؛ فهو مثلًا يوافق أبا الحسين البصري في مفهوم صفة الإرادة وفي نفي الأحوال؛ إلا أنه يخالفه ويوافق أبا هاشم الجُبَّائي في أن الوجود زائد على الذات. انظر: «كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد»، جمال الدين ابن المطهر، ص٢٤-٢٥، ٢٨٨، ٢٩٦.

(٨٦) انظر: «المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية»، عبد الله الغزِّي، ص٢٨٥-٢٩٨.

(٨٧) انظر: «أصول المعتزلة»، رشا العمري، ١/ ٢٦٠.

(٨٨) انظر: «العقيدة والشريعة في الإسلام»، ص١٠١.

(٨٩) جرت العادة إطلاق لقب الداعية على الواعظ الديني! والحقيقة أنه يصح إطلاقه على الليبرالي والتنويري... إلخ في حال مارس استقطابًا أيديولوجيًا من الماضي، كما في حالتنا هذه.

تكن قضية حرية الإنسان هاجسًا يشغل متكلميها وفلاسفتها بقدر ما كان يشغلهم العلاقة بين الإله وبين هذا العالم! وكيف يُدعى في المعتزلة بأنهم دعاة حرية، وهم وعيدية، يرون خلود الفساق، فضلًا عن الكفار؛ في النار إذا ماتوا على ما هم عليه؟! ولا ننسى أيضًا أن المعتزلة متشرعة؛ أي أنهم يؤمنون بحاكمية الكتاب والسنة في تشريع الأحكام العملية؛ حتى إن جذور مذهب الظاهرية، المذهب الذي يتسم بالحرفية؛ قد تعود إلى صنف من المعتزلة(٩٠)! كما أن بعض المعتزلة يقول بأقوال ينظر لها باشمئزاز في عصرنا(٩١). إذن فالمعتزلة بِنْت بيئتها وسياقها، ومن الخطأ في التأريخ للأفكار اقتطاع الظاهرة التاريخية عن سياقها الذي نشأت فيه وتبلورت ضمنه وإسقاطها على سياق آخر هي لا تنتمي له. بل يتطرف أصحاب هذا الاتجاه إلى ادعاء أن لو كان فكر المعتزلة هو السائد في العالم الإسلامي لما وقعت هذه النكبات ولم يحصل الارتجاع والانتكاس والجمود على المنقولات ولكان العالم الإسلامي غير ما هو عليه اليوم(٩٢)!

أما الاتجاه الثاني؛ فهو **الاتجاه التشنيعي**(٩٣). الذي يتعامل مع المعتزلة بوصفهم ورثة الجهمية «**المعطلة**» نفاة الأسماء والصفات، وأنهم هم موقدو نار

---

(٩٠) انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزِّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٣٨-٤٣.

(٩١) نقل أبو القاسم الكعبي عن عمرو بن عبيد -شيخ المعتزلة- أنه وصف من ينكر دخول الجن في البشر بأنه دهري! انظر: «**المقالات**»، ص٤٨٧.

(٩٢) انظر: «**هذا هو الإسلام**»، فاروق الدملوجي، ص٥٣ -بواسطة «**الاتجاهات العقلانية الحديثة**»، ناصر العقل، ص٦٠-. وما من شك أن هذه استشراف «**مثالي**» لما كان سيكون عليه التاريخ، ولا أدل على زيفه ما نراه من واقع الجمهورية اليمنية اليوم، والزيدية -وهم معتزلة في الأصول- حكموا المناطق الشمالية منها مدة تزيد على ألف سنة. ودول الخليج، ذات الفكر السني بمختلف اتجاهاته؛ أكثر تطورًا وازدهارًا وتقدمًا. فتقدم الأمم وازدهارها لا يتوقف على نوع المعتقد الذين تدين به بقدر ما هو متوقف على عوامل أخرى؛ اقتصادية وعسكرية وطبيعية... إلخ.

(٩٣) وممن يدخل في هذا الاتجاه ما ذكره ناصر العقل حين حاول أن يربط بين العقلانية القديمة (= المعتزلة) وبين العقلانية الحديثة، فهذا اتجاه تشنيعي يهدف إلى بلوغ أقصى غاية في إدانة المعتزلة! بل إن ادعاءه أن المدرسة العقلية الحديثة إنما هي امتداد للقديمة هو ادعاء يفتقر =

فتنة القول بخلق القرآن في عصر المأمون العباسي؛ بحيث إن المعتزلة حدث بينهم إجماع على تحريك محنة القول بخلق القرآن. صحيح أن ثمة تشابهًا بين آراء الجهمية والمعتزلة في عدد من مسائل التوحيد، إلا أنه يغيب عن هذا الصنف من الدعاة، وهم بطبيعة الحال في مقام التشنيع والتحذير، لا في مقام التحليل والتفسير= أقول تغيب عنهم قضية مؤثرة في سبيل ادعاء الوحدة الكلامية، أو التلقي المذهبي في هذا الأصل؛ وهي الاختلاف في هذا الأصل بين الفريقين، ولا أعني بالاختلاف ما ردده تقي الدين ابن تيمية في كتبه كثيرًا من أن الجهمية نفاة للأسماء والصفات(٩٤)، والمعتزلة نفاة للصفات دون الأسماء؛ إذ إن دعواه هذه -المبنية على تفرقة بين أمرين لا يفرق بينهما المعتزلة- لم أجد لها حضورًا فيما اطلعت عليه من تراث المعتزلة؛ حيث إن محل نزاع المعتزلة مع الجهم بن صفوان في التوحيد، بحسب رؤيتهم؛ يرتكز على مسألتين، إنكار شيئية الإله، والقول بحدوث علمه. أما كون الجهم بن صفوان ينفي كلًا من الأسماء والصفات وهم يثبتون الثانية؛ فهذا لا وجود له فيما طالعته من كتب المعتزلة؛ لا سيما أن القاضي عبد الجبار يذكر أن شيوخه لا يفرقون بين الأسماء وبين الصفات؛ فالأسماء المفيدة، ولا يجوز إطلاق اللقب على الله عندهم -إلا إذا ورد نص بذلك- هي صفات، أما الصفات الزائدة؛ فهم لا يعدونها صفات على الحقيقة(٩٥). وإنما أعني الاختلاف في حدوث العلم الإلهي والاختلاف في وصف الله بأنه شيء؛ وهذان القولان ينسبهما المعتزلة إلى الجهم بن صفوان(٩٦). فهنا لدينا اختلافان في باب التوحيد

= إلى أدلة تاريخية، وإنما هو مبني على تصور مشوش عن المعتزلة وعدم ملاحظة السياق التاريخي المميز للاتجاهين. انظر: «**الاتجاهات العقلانية الحديثة**»، ص٥٥-٥٩.

(٩٤) انظر: «**كتاب النبوات**»، ٥٧٨/١.

(٩٥) انظر: «**المغني**»، القاضي عبد الجبار، ١٩٨/٥؛ «**زيادات شرح الأصول**»، أبو طالب الهاروني، ص٩٣.

(٩٦) انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص٢٥٤؛ «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، ابن متويه ٢٠٣/١.

بين المعتزلة وبين الجهمية، وأحدهما مؤثر وموجب للتكفير(٩٧). ويشعر حديث أبي القاسم الكعبي عن آراء الجهم بن صفوان أنه لم يكن يتحقق من رأيه في بقية الصفات الذاتية؛ حيث لما ذكر قوله في حدوث العلم -على الاختلاف في تحرير مفهومه- رأى أن هذا ما يلزمه في صفة القدرة والحياة(٩٨). وهذا يشكل على دعوى التأثير والتلقي.

وأيضًا فلا يصح ربط محنة خلق القرآن بالمعتزلة؛ لأن موقدها، وهو المأمون؛ ليس بمعتزلي؛ إضافة إلى حضور بعض الأسماء النشطة في المحنة التي لا يوجد دليل على كونها من المعتزلة. وبما أن الامتحان كان قائمًا على مسألة خلق القرآن فقط، وهي مسألة لا يختص بالقول بها مذهب معين؛ فإن هذا يضعف من ربط المحنة بأحد المذاهب؛ إذ لو كان المعتزلة هم محركو المحنة والقائمون عليها لامتحنوا الناس أيضًا في القول بـ(العدل/ القدر)؛ إذ هو لا يقل أهمية عن مسألة خلق القرآن عندهم. ولا يعني حديثي هنا تبرئة كل المعتزلة من المشاركة في المحنة؛ حيث ثبتت مشاركة عدد منهم، مثل أبي عبد الرحمن الشافعي وابن أبي دواد والجاحظ.

وأما الاتجاه الثالث وهو **الاتجاه العلمي**. ورواده هم مجموعة باحثين -من مختلف الأعراق- في الأكاديميا الغربية. وهو اتجاه يركز على دراسة المعتزلة من نصوصهم الأصلية ورصد أبعاد تأثيرهم في المجتمعات الأخرى، ووضع كل هذا في سياقه التاريخي. فبعد مرحلة الاستشراق الكلاسيكي يعود فضل كبير إلى الأكاديميا الغربية في استكشاف تراث المعتزلة ونشره نشرًا نقديًا(٩٩)، وكتابة الأبحاث والدراسات التي تحلل سياقاته وتفاعلاته في مجتمعات أخرى؛ كما هو الحال في الدراسات الشيعية واليهودية التي تلقفت الاعتزال المدرسي بمختلف

---

(٩٧) انظر: «**الانتصار**»، الخياط، ص١٢٦.

(٩٨) انظر: «**المقالات**»، ص٢٥٤.

(٩٩) تتبع حيدر التميمي تحقيقات المستشرقين والباحثين الغربيين لمصادر علم الكلام، وجزء منها هي مصادر اعتزالية. انظر: «**المستشرقون ومصادر علم الكلام الإسلامي**»، ص١١٥-١٥٩.

توجهاته المتأخرة. ويترأس هذا الاتجاه: **جوزيف فان إس**، و**ويلفرد مادلونغ**، **ودانيال جيماريه**، و**مارتن مكدرموت**، و**ديفيد سكلار**، و**زابينه شميتكه**، و**خالد تبيل**، و**كاميلا أدانغ**، و**سارة سترومسا**... وآخرون. وتقع **مؤلفة** دراستنا هذه ضمن هذا السياق. وقد قدم هذا الاتجاه للباحثين خدمة جليلة، لا على مستوى كتابة الأبحاث والمقالات التخصصية(١٠٠)، كدراستنا هذه، وإنما في تحقيق نصوص المعتزلة الأصلية تحقيقًا نقديًا، ونشرها في طبعات أصبحت في متناول الباحثين؛ فأصبح بإمكان الباحثين العرب اليوم -ولا عذر لهم- التعرف على المعتزلة عبر نصوصهم الأصلية، لا عبر المصادر الثانوية.

مع الأخذ بعين الاعتبار أن نشر تراث المعتزلة بدأ في العالم العربي مع البعثة العلمية المصرية في اليمن بين عامي: (١٩٥١-١٩٥٢م) التي أنجزت نشر ما وصل إلينا من موسوعة القاضي عبد الجبار الكلامية؛ **المغني في أبواب التوحيد والعدل** بين عامي: (١٩٦٠-١٩٦٩م)(١٠١)، مع أن **المؤلفة** أشارت -نقلًا

---

(١٠٠) جمع فؤاد سزكين، بمساعدة آخرين؛ عددًا من المقالات عن المعتزلة منشورة بعدة لغات، وأصدرها في مجلدين عن معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية- جامعة فرانكفورت:
Fuat sezgin, islamic philosophy, volume 115-116, the teachings of the mutazila, texts and syudies, 2000.

أشكر يونس أجعون، من المملكة المغربية؛ الذي لفت انتباهي إلى هذا الإصدار.

(١٠١) استعرض عمر حمدان وزابينه شميتكه قائمة بالأعمال الاعتزالية التي نشرت عن مخطوطات اليمن. انظر: «**نكت الكتاب المغني**»، ص (هـ)، ح/ ١٤. إلا أنه يجب الانتباه إلى أن بعض ما أورداه لا يصح عده من تراث المعتزلة، مثل: «**التعليق على شرح الأصول الخمسة**» لمانكديم؛ و«**البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**» لأبي القاسم البستي. أما بخصوص الكتاب الأول، الذي أصدره عبد الكريم عثمان في القاهرة عام: (١٩٦٥م)؛ فقد كتب محمد الحسيني نقدًا مطولًا لهذه النشرة، وبين بما لا يدع مجالًا للشك أن هذا الكتاب لمانكديم الزيدي، لا للقاضي عبد الجبار المعتزلي، ووضح كذلك مفهوم (التعليق/ التعليقة) في تلك العصور. انظر: «**مصادر علم الكلام الزيدي**»، ص١٩١-٢٠٢. وقد أشارت المؤلفة إلى نسبة هذا العمل لمانكديم. انظر: ص٣١. وأما بالنسبة لأبي القاسم البستي فإنه لا ينبغي النظر إليه بعد الآن إلا بكونه أحد متكلمي الزيدية، وذلك بعد نشر محمد الحسيني لكتابه «**المعتمد في الإمامة على مذهب الزيدية**»، وقد صدر عن دار النضيري- لندن، ضمن عنوان: «**البحث المذهبي في الإمامة في الإسلام**»، الطبعة الأولى: (١٤٤٣هـ-٢٠٢١م).

عن **زابينه شميتكه**- إلى أن الوصول إلى هذه المخطوطات اليمنية سابق على البعثة المصرية(١٠٢). وأيضًا فهذا الاتجاه العلمي ليس محصورًا على باحثي الأكاديميا الغربية، وإنما يوجد في العالم العربي باحثون قدموا إضافات علمية ساهمت في تطور البحث العلمي عن المعتزلة، سواء في تحقيق النصوص التراثية كما عند **أيمن فؤاد سيد** في نشراته النقدية، أم في كتابة الأبحاث العلمية(١٠٣).

ثم توالى نشر الباحثين لتراث المعتزلة، ولم تخل هذه النشرات من انتقادات، ولعل أسوأ هذه الانتقادات هي نسبة النصوص لغير أهلها مع الخطأ في تحديد هوية الكتاب؛ والمثالان البارزان لهذه الحالة هي نشرة **عبد الكريم عثمان** لكتاب **التعليق على شرح الأصول الخمسة**؛ حيث نُشر بوصفه كتاب **شرح الأصول الخمسة** للقاضي عبد الجبار، بينما هو شرح لشرحه المفقود(١٠٤) كتبه

---

(١٠٢) انظر: ص٧.

(١٠٣) من أحدث الدراسات العربية عن المعتزلة دراسة سعيد الغانمي: «**معمار الفكر المعتزلي- قراءة في تاريخ الاعتزال منذ تفتحه حتى انطفائه**»، دار الرافدين- بغداد، الطبعة الأولى: (٢٠٢١م).

(١٠٤) كتاب «**شرح الأصول الخمسة**» للقاضي عبد الجبار كان موجودًا في اليمن في زمن نشوان الحميري أواخر القرن: (٦هـ/١١م)؛ حيث نقل عنه في مسألة المفاضلة بين الصحابة. والنص الذي نقله ليس موجودًا في نشرة عبد الكريم عثمان؛ مما يدل أننا أمام كتابين مختلفين؛ **الشرح والتعليق**. انظر: «**الحور العين**»، ص٢٥٩-٢٦٠. وأما متن «**الأصول الخمسة**» فقد نشره أولًا دانيال جيماريه عام: (١٩٧٩م) في مجلة حوليات إسلامية، ١٥/٤٧-٩٦، ثم نشره فيصل بدير عون عام: (١٩٩٨م) عن جامعة الكويت- لجنة التأليف والتعريب والنشر. وقد جزم بنفي نسبة هذا المتن للقاضي عبد الجبار، ورجح أنه من تأليف القاسم الرسي الإمام الزيدي. انظر: مقدمة فيصل بدير عون لكتاب «**الأصول الخمسة**»، ص٣٩-٤٠، ٤٢. وما ذهب إليه غير صحيح؛ والسبب أن صاحب المتن يثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، وليس هذا قولًا للقاسم الرسي. انظر: «**الأصول الخمسة**»، ص٩٧. ومن جهة أخرى فإن مانكديم في «**التعليق على شرح الأصول الخمسة**» ذكر أن القاضي عبد الجبار كان يتوقف في الأفضل من الخلفاء الأربعة، حتى شرح «**الأصول الخمسة**». انظر: ص٧٦٧. ونرى هذا التوقف أو التردد في متن «**الأصول الخمسة**». انظر: ص٩٨. والمرجح أن مؤلف متن «**الأصول الخمسة**» على طريقة البصريين؛ حيث إنه يثبت صفة الإدراك. انظر: ص٧٣. ولم أر في هذا المتن ما يمنع من أن يكون من تأليف القاضي عبد الجبار.

تلميذه الإمام[١٠٥] الزيدي مانكديم القزويني. والمثال الثاني نشرة **عبد الحميد أبو زنيد** لما ظنه قطعة من **شرح العمد**[١٠٦] لأبي الحسين البصري، وقد تبين أن هذه القطعة هي جزء من كتاب **المجزي في أصول الفقه** لأبي طالب الهاروني[١٠٧]. وقد تنشر نصوص لمؤلفيها؛ لكن يكون هناك خطأ في تحديد هوية الكتاب، ومثال ذلك: نشرة **ديوان الأصول** لأبي رشيد النيسابوري بتحقيق **محمد عبد الهادي أبو ريدة**؛ حيث ذكر محققا **المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين** أن أحد الباحثين الغربيين، حسب قولهما؛ بيّن بما لا يدع مجالًا للشك، بعد أن اكتشف جزءًا آخر لهذا الكتاب؛ أن القطعة المنشورة بعنوان: **ديوان الأصول** هي جزء من كتاب **زيادات الشرح** لأبي رشيد النيسابوري[١٠٨].

---

(١٠٥) مصطلح «**الإمام**» في الأدبيات الزيدية يراد منه الشخص الذي يُبايع بيعة شرعية ليكون إمامًا لمجتمعه. ولصحة هذه البيعة شروط مذكورة في كتب علم الكلام الزيدي. لذا؛ فالزيدية لا يطلقون وصف «**الإمام**» إلا على شخص تولى قيادة المجتمع الزيدي عمليًا. وعليه؛ فالعلماء من أهل البيت لا يستحقون هذا اللقب ما دام أنهم لم يتولوا الإمامة. ومن هنا نفهم لماذا اقتصر أبو طالب الهاروني -أحد متكلمي الزيدية ومؤرخيها- على سرد الفاطميين -بعد الحسنين- الذين مارسوا نشاطًا عمليًا في معارضة الحكومات القائمة، وتجاهل ذكر مثل علي بن الحسين وابنه محمد وحفيده جعفر؛ لأن هؤلاء لم يمارسوا نشاطًا عمليًا، فهم لا يستحقون منصب الإمامة وفق اشتراطات الزيدية. لذا؛ كان أول إمام يذكره بعد الثلاثة المنصوص عليهم عند الزيدية -وهم علي والحسنان- هو زيد بن علي، ثم استمر في ذكر سلسلة الأئمة متجاهلًا أئمة الاثنى عشرية، ونلاحظ أن الصفة المشتركة بين من أوردهم في قائمة الأئمة هي المعارضة العملية. انظر: «**الإفادة في تاريخ الأئمة السادة**»، أبو طالب الهاروني، ص١٣.

(١٠٦) اكتشف محمد الحسيني نص أحد الأعمال الموضوعة على كتاب «**العمد في أصول الفقه**» للقاضي عبد الجبار، وأعلن ذلك في حساباته على مواقع التواصل الاجتماعي بتاريخ: (١٥/ شوال/ ١٤٤٤هـ- ٥/ مايو/ ٢٠٢٣م). ورجح أن المخطوطة المكتشفة هي شرح مانكديم القزويني لكتاب «**العمد**». وقد أشرنا في عمل سابق إلى أن لمانكديم شرحًا على «**العمد**». انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٥٧-٥٨. وهذه المخطوطة المكتشفة هي قيد التحقيق الآن في عمل مشترك بيني وبين محمد الحسيني.

(١٠٧) انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٥٨، ٦١، ٦٣.

(١٠٨) انظر: معن زيادة، ورضوان السيد، مقدمة تحقيق كتاب «**المسائل في الخلاف بين**

(٧)

تعود معرفتي **بالمؤلفة** إلى ما ترجم لها من مقالات إلى العربية(١٠٩)؛ حيث إني لا أعرف لها دراسة مترجمة للعربية قبل دراستنا هذه. وهذه المقالات اشتبكت معها؛ لكون موضوعاتها تصب في صميم اهتمامي المعرفي؛ فأول مقالة قرأتها لها هي مقالتها عن **أصول المعتزلة** التي نشرت ضمن **مرجع أكسفورد للكلام الإسلامي**، بتحرير **زابينه شميتكه**(١١٠). ثم تعرفت عليها مرة أخرى عبر مقالتها عن **ثيولوجيا السُّنة عند ابن تيمية وجدله مع الأشاعرة** التي نشرت ضمن كتاب ابن

= البصريين والبغداديين» لأبي رشيد النيسابوري، ص٨. لكن محمد الحسيني يخالف هذا التقدير، وقد كتب لي ما يلي:

(هذا الكتاب هو شرح لكتاب «الأصول» لابن خلاد، وعلى طريقة البهشمية؛ لكنه ليس لأبي رشيد قطعًا لا «ديوان الأصول» ولا «زيادات الشرح»؛ لأن مؤلفه ينقل عن أبي رشيد في عدة مواضع لا لبس في ذلك. انظر: ص١٤، ٢١، ١٤٩، ٢١٧، ٢٢٩، ٢٣١، ٢٨٠، ٣٠١، ٤٤٥، ٤٧١، ٥٩٨، وينقل عن ابن متويه من «التذكرة» في موضع: ص١٤. وفي ص٤٩٥ أشار المؤلف إلى أن ما ذكره -في هذا الكتاب- أوفى مما في «التعليق». ولعل مراده هو كتاب أبي رشيد. هذه خلاصة بحث لي في هذا لم أكمله. فمن يكون مؤلفه؟ في أدبيات زيدية اليمن كتاب بعنوان «شرح الأصول الكبير»، لعلي بن الحسين الديلمي (تـ: ق٥هـ/ق١١م) أحد زيدية الري وصاحب كتاب «المحيط بأصول الإمامة». وكان هذا الكتاب معروفًا لديهم وفي سلم مقروآت طلبة العلوم في القرن: (٧هـ/١٣م). وذكر بعض الباحثين المعاصرين أنه شرح/تعليق على كتاب ابن خلاد، وأن مؤلفه نقل من كتاب «زيادات الشرح» لأبي رشيد. ومن ثمة يترجح لي أن هذا المطبوع -ومخطوطته أصلها في اليمن وكانت في مكتبة المنصور عبد الله بن حمزة بظفار- هو بعض من كتاب «شرح الأصول الكبير» هذا. انظر: «مصادر علم الكلام الزيدي»، محمد الحسيني، ٣٩٨-٣٩٩). وما ذكره محمد الحسيني من كون صاحب القطعة المنشورة بعنوان: «ديوان الأصول» ينقل عن أبي رشيد النيسابوري وابن متويه حاسم في نفي نسبته لأبي رشيد النيسابوري.

(١٠٩) للاطلاع على قائمة بمؤلفات وأبحاث المؤلفة تنظر مقدمة المترجم، الفقرة رقم: (٣).

(١١٠) صدر بعنوان: «**المرجع في تاريخ علم الكلام**»، وترجمه المرحوم المأسوف عليه أسامة شفيع السيد، عن مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، (٢٠١٨م). وقد تشرفت بمراجعة هذه الترجمة قبل صدورها. وقد نال المترجم -رحمه الله- المركز الأول -بالمناصفة- لجائزة الشيخ حمد للترجمة والتفاهم الدولي عن هذه الترجمة، وذلك في ديسمبر عام: (٢٠١٨م).

تيمية وعصره، بتحرير **يوسف ربوبورت وشهاب أحمد**[111]. ثم آخر ما قرأت لها هي مقالتها عن مدى أصالة كتاب **الحيدة والاعتذار** المنسوب لعبد العزيز الكناني المكي أحد متكلمي أهل الحديث في منتصف القرن: (٣هـ/ ٩م)، وهي بعنوان: **كتاب الحيدة- الأهمية التاريخية لنص موضوع**[112]. ولكون نطاق موضوع هذه المقالات يدخل في صميم اهتمامي المعرفي؛ فقد رسخ اسم **المؤلفة** في ذهني؛ إذ يرجع اهتمامي بالمعتزلة قبل التحاقي بكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية قبل عدة سنوات مضت، وكنت في تلك المرحلة المبكرة من عمري، بفضل الوقوف على بعض مصادرهم الأصلية؛ أرى أن المعتزلة، بوصفها طائفة منقرضة؛ نالها ما نالها من سوء في تصور أقوالها الكلامية؛ لا أعني هنا في هذا المقام إبداء تعاطف تجاه هذه الآراء، وإنما أعني مجرد تعقل أقوالهم وآرائهم كما أرادوا هم، لا كما تريد المصادر الثانوية؛ سواء كانت هذه المصادر مصادر حنبلية أم أشعرية أم سلفية؛ إذ إننا هنا في مقام التأريخ، ويرتكز دور المؤرخ على نقد المصادر التي قيدت الحوادث الماضية؛ وبما أن العقائد الكلامية حوادث ماضية قيدتها مصادر متباينة الاتجاهات فهي تدخل في عملية النقد هذه. نعم! أنا أعي الفرق بين نقل حادثة حسية وقعت مثل معركة عين جالوت وبين نقل رأي فكري، سواء كان فقهيًا أم كلاميًا، وأعي كذلك الفرق في التعامل مع هذين النوعين من النقل؛ غير أنها في نهاية المطاف حوادث معنوية صدرت فوثقت فنقلت بل وتباينت المصادر في نقلها. ومن ثمة؛ فلا بد من تدقيق النظر في صحة ما توره هذه المصادر الثانوية، وإجراء النقد العلمي عليها. كما أني اشتركت في نشر أحد نصوصهم في علم أصول الفقه، وهو كتاب **الواضح** للقاضي أبي يوسف القزويني[113]، أحد صغار طلاب القاضي

---

(١١١) صدر عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، (٢٠١٨م)، وترجمه محمد بو عبد الله.

(١١٢) صدرت ضمن «**مراجعات بحثية في التراث العقدي**»، عن مركز نماء للبحوث والدراسات بيروت، (٢٠٢٢م)، وترجمها محمد سعد كامل.

(١١٣) صدر عن دار فارس لبعث التراث وتأصيل الفكر في الكويت في عام: (١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م).

عبد الجبار، وقدمنا لهذا النص المحقق بمقدمة عن تاريخ أصول الفقه عند المعتزلة، وفي النية في قابل الأيام العمل على بعض نصوصهم الكلامية والتقديم التاريخي لها.

وقد ناقشت **المؤلفة** في مقالتها السالفة دلالة مصطلح «**معتزلة**» واختلاف المستشرقين في دلالة أصل إطلاقه؛ بين من يراه أطلق على ممارسة الزهد التي تستلزم الاعتزال، ومن يراه أطلق على معتزلي الصراع الداخلي الإسلامي في القرن: (١هـ/ ٧م). ثم تحدثت **المؤلفة** عن الدور المفترض لأبي الهذيل العلاف بوصفه مؤسسًا لمذهب المعتزلة الكلامي، بحسب ما يقترحه **مونتغمري وات**، وبينت، استنادًا على باحثين آخرين؛ أن لواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد يدًا في نشأة هذا المذهب، مع اختلاف هؤلاء الباحثين في تقدير مساهمة كل واحد منهما في هذه النشأة. وذهبت **المؤلفة** تتحدث عن نشاط هذين الرجلين والآراء المحفوظة لهما في (العدل/ القدر) والصحابة. بعد ذلك استعرضت **المؤلفة** تقدير الباحثين الغربيين في أصالة الأصول الخمسة للمرحلة المبكرة من المعتزلة، واسترسلت في الحديث عن أصالة أصل المنزلة بين المنزلتين في تلك المرحلة؛ مشيرة إلى اختلاف واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في الحكم على مرتكب الكبيرة؛ بالنفاق كما يراه الحسن البصري، أم بجعله في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان كما يراه واصل بن عطاء. ثم انتهت **المؤلفة** في مقالتها لعرض نتائج الدرس التاريخي لأصول المعتزلة. وتعد هذه المقالة عرضًا مركزًا لخلاصة أبحاث المستشرقين والغربيين في أصل المعتزلة.

أما المقالة الثانية فهي تتعلق بشخصية ذات مكانة مرموقة تصل إلى حد التقديس في مجتمعي الذي أنتمي إليه؛ فتقي الدين ابن تيمية هو الوالد الروحي لتيارات السلفية ما بعد دعوة محمد بن عبد الوهاب[١١٤]، وهو الفيصل في كل

---

(١١٤) باستثناء بعض تيارات السلفية التي تحاول إرجاع التاريخ للوراء، باستعادة الأحداث الواقعة في القرنين: (٢-٣هـ/ ٨-٩م) وتنزيلها على سياقنا الحالي. ومن هنا نفهم لماذا ينال هؤلاء =

معرفة تاريخية، لا على مستوى معرفة آراء «السلف الصالح» فحسب، بل هو أعلم من أهل المذاهب بمذاهبها كما يشاع بصورة شعبوية في مجتمعي! وقد ألمحت المؤلفة في مقالتها هذه إلى ما يمكن عده الدافع لتقي الدين ابن تيمية في تكذيب علماء الأشعرية فيما ينسبونه لشيخ المذهب من أن له قولين في مسألة الصفات الخبرية؛ التأويل والإثبات[115]. حيث إن تفرقة تقي الدين ابن

= من شخص تقي الدين ابن تيمية ويطعنون فيه، مع انتسابهم للسلفية؛ لأن قاعدته في الإعذار والتكفير لا تتسق مع جملة من نصوص قدامى المحدثين؛ حتى إننا نرى أنه يمارس تأويلًا عليها، كتكفير الشافعي للمتكلم حفص الفرد. انظر: **«مجموع الفتاوى»**، ٢٣/ ٣٤٩. إضافة إلى موقفه الإيجابي من الفقيه أبي حنيفة؛ بخلاف ما هو شائع في نصوص قدامى المحدثين، ومنهم ابن حنبل رأس المذهب الذي ينتمي له. انظر: **«السنة»**، عبد الله بن أحمد، ١/ ١٨٠. مع الأخذ بعين الاعتبار أن تقي الدين ابن تيمية يقر بأن أكثر أهل الحديث يطعنون في أبي حنيفة وأصحابه طعنًا امتلأت به الكتب. انظر: **«الرد على السبكي في مسألة تعليق الطلاق»**، ٢/ ٨٣٧. وهذا نوع من الانفصام المدرسي تعاني منه السلفية بصورة عامة وهو راجع إلى طبيعة تشكل هذا الاتجاه، وهو موضوع بحاجة لبحث وتحليل.

(١١٥) وإثبات الأشعرية، القدامى والمتأخرين منهم؛ للصفات الخبرية هو على طريقة المفوضة، أو بتعبير أكثر دقة؛ هو إثبات لا يتسق مع إثبات تقي الدين ابن تيمية، ولا يعارض أصول مذهبهم الكلامية. انظر: **«المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية»**، عبد الله الغِزِّي، ص٨٩-٩٢. فلا يصح، والحال هذه؛ الاحتجاج على الأشعرية بإثبات القدامى منهم؛ لأن هذا الإثبات لا يعارض أصول المذهب، ومشكلة متكلمي الأشعرية هي مع مثل إثبات تقي الدين ابن تيمية لا مع إثبات أبي الحسن الأشعري والقاضي الباقلاني... إلخ؛ حتى إننا نجد فخر الدين الرازي -وهو من فلاسفة الأشعرية- يتوقف في مسألة إثبات الصفات الخبرية، فلا يختار الإثبات ولا التأويل. انظر: **«محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين»**، ص٤٣٧-٤٣٨. فلو كانت مسألة الصفات الخبرية مشكلة في حد ذاتها لدى الأشعرية لما توقف في نفيها أحد فلاسفتهم! وطريقة حجاج تقي الدين ابن تيمية للأشعرية في هذه المسألة واستدعائه نصوص القدامى منهم أحدث خللًا في تصور قول هؤلاء القدامى لدى السلفية المعاصرة. وهذا الخلل يرجع إلى كون السلفية المعاصرة ليست امتدادًا طبيعيًا لتراث تقي الدين ابن تيمية؛ مما أحدث عندهم إشكالًا في تصور آرائه هو الكلامية والفلسفية لا يزالون يعانون منه إلى الآن، فضلًا عن تصور أقوال المتقدمين عليه من أهل الحديث، فكيف بالأشعرية؟! هذا مع اختلاف أقوالهم وأصولهم. وقد كُتبت أبحاث في هذا أفسدت التصور التاريخي لهذه القضايا! حتى إننا نجد في تراث علماء الدعوة النجدية ما يشعر بأنهم يقررون التفويض في الصفات الخبرية! ولعل هذا وقع لهم بسبب استنادهم على تراث الحنابلة =

تيمية بين أبي الحسن الأشعري وقدامى أصحابه وبين متأخري الأشعرية في قضية الصفات الخبرية لعلها ترجع إلى ما تعرض له من محاكمة بسبب إحدى فتاويه في قضية الصفات[116]. ويبدو أن هذه المحاكمة هي التي دفعت تقي الدين ابن تيمية إلى استدعاء نصوص أبي الحسن الأشعري في إثبات الصفات الخبرية للرد على أتباعه، وهذا الحجاج لن يكون له دور فعال؛ إلا عند نفي القول الآخر الذي يحكيه الأشعرية عن أبي الحسن الأشعري وهو التأويل؛ أي أن موقفه في هذه المسألة واحد لم يتغير، والتأويل ليس قولًا له، وإنما أدخله متأخرو أصحابه في المذهب تأثرًا بالمعتزلة[117]. ولم تقتصر **المؤلفة** على هذا العرض لاستدعاء تقي الدين ابن تيمية لأبي الحسن الأشعري؛ بل ذكرت استدعاءه له مرة أخرى في ذم الدليل المشهور للمتكلمين على حدوث العالم[118]. ويبدو أن تقي الدين ابن تيمية هنا يعتمد على ما ورد في كتاب **رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب** المنسوب لأبي الحسن الأشعري[119]؛ لكن تبين فيما بعد أن هذا الكتاب من تأليف تلميذه ابن مجاهد البصري[120]. ومما يحمد **للمؤلفة** في مقالتها هذه تفطنها لاختلاف نقد تقي الدين ابن تيمية لأبي الحسن الأشعري عن

= المدرسي الذي لا يتفق مع تفاصيل تقي الدين ابن تيمية الكلامية، وكل هذا بسبب أن تراثه لم يلق العناية المدرسية من بعده، وهذا يعود إلى عدة أسباب؛ منها أنه تراث حجاجي لا تعليمي. وإن كنت أعتقد أن استدعاء محمد بن عبد الوهاب لتراث تقي الدين ابن تيمية في مشروعه الدعوي كانت الخطوة الأولى للتمييز المذهبي بين تقي الدين ابن تيمية وبين عامة الحنابلة، إلا أنه وقع في مجتمع لم تكن له عناية بالعلوم العقلية. لذا؛ لم تتميز آراؤه الكلامية جيدًا عند أتباعه إلى يومنا هذا؛ بسبب هذه الفجوة التاريخية الهائلة. وهذا موضوع لافت، بحاجة لرصد وتتبع، مع العلم أن المؤلفة أشارت بأنها ستتناول علاقة تقي الدين ابن تيمية بالدرس السلفي المعاصر والمذهب الحنبلي. انظر: «**ثيولوجيا السنة عند ابن تيمية مع الأشاعرة**»، ص١٢٦. وأرجو أن تكون قد كتبت في هذا.

(١١٦) انظر: «**ثيولوجيا السنة عند ابن تيمية مع الأشاعرة**»، رشا العمري، ص١٢٧.

(١١٧) انظر: «**مجموع الفتاوى**»، تقي الدين ابن تيمية، ١٢/٢٠٣.

(١١٨) انظر: «**ثيولوجيا السنة عند ابن تيمية مع الأشاعرة**»، رشا العمري، ص١٣٦.

(١١٩) انظر: «**رسالة إلى أهل الثغر**»، ص١٨٥-١٨٧.

(١٢٠) انظر: «**المصادر الأصلية المطبوعة للعقيدة الأشعرية**»، عبد الله الغزِّي، ص٢٠٨-٢٠٩.

سلفه من الحنابلة، وكيف أن دائرته واسعة لمفهوم أهل السنة[١٢١]. وهذا جعله يتعامل مع أبي الحسن الأشعري بطريقة لا نجد لها مثيلًا داخل السياق الحنبلي؛ فنظرته له ولأتباعه من الأشعرية مختلفة تمامًا عن نظرة عامة السابقين له من الحنابلة. وليس هذا فحسب، بل إن جدله لهم يختلف عن جدل الحنابلة السابقين؛ لأنه استدعى عناصر فلسفية وكلامية في جدله، وهذا بطبيعة الحال دفعه إلى طرح نظريات في الصفات الإلهية غير موجودة في سياقه الحنبلي.

وأما المقالة الثالثة فهي تعالج قضية جزئية لم يدرس بعد نطاقها العام، وهي مدى أصالة ما ينسب لأهل الحديث، على اختلاف عصورهم وتوجهاتهم؛ من نصوص عقدية. ولحساسية هذا الموضوع، وتداخله مع النزاعات المذهبية المتأخرة لأعلام المحدثين[١٢٢]؛ فإن هذا يظهر لنا الأهمية التاريخية لمثل هذا النوع من الأبحاث؛ فبعيدًا عن أصالة نسبة الكتب لمن تنسب له؛ فإن لدينا في هذا السياق أيضًا نسبة الأقوال إلى أصحابها، كما نراه في المدونات العقدية لأهل الحديث؛ حيث يسرد مؤلفوها أقوال جماعة من السابقين بالإسناد لهم، وعدد من هذه الأسانيد لا تصح وفق قواعد المحدثين، فمن هنا كيف لنا أن ننسب رأيًا عقديًا لإحدى الشخصيات وإسناده لا يصح؟ هل مجرد كون مؤلف الكتاب أورده يكفي في ادعاء تحققه التاريخي؟ نعم إيراده له قد يشعر بأنه يرى صحته ما لم ينص على أنه يجمع ما صح وما لم يصح، أو تكون طريقته هي الاستئناس بمجموع ما روي للتدليل على قضية عقدية. لكن ماذا عن صاحب هذا القول؟ فهل يصح لنا أن نبني وعينا التاريخي تجاهه بناء على أنه روي عنه -

---

(١٢١) انظر: «ثيولوجيا السنة عند ابن تيمية مع الأشاعرة»، رشا العمري، ص١٤٣.

(١٢٢) أعني بذلك ما تدعيه كل طائفة من طوائف أهل السنة من كون الشخصية التاريخية المنتمية لسياق أهل الحديث هي على الآراء نفسها التي تدعيها كل فرقة من هذه الفرق. كما نرى منازعة الأشعرية للحنابلة فيما ينسبونه من آراء لابن حنبل، وكما يفعل تقي الدين ابن تيمية في جدله مع الأشعرية عندما ينفي صحة ما ينسبونه من آراء لشيخهم أبي الحسن الأشعري وهكذا. وهذا الأمر، إذا لم يلاحظه الباحث، ويركز على استعادة رأي الشخصية التاريخية من نصوصه الأصلية، وفق منهجية علمية= فإنه سيقع ضحية التحيزات المذهبية!

بإسناد لا يصح- رواية أخرجها أحد المحدثين في كتبه؟ ومن هنا تظهر الأهمية التاريخية لعملية نقد النصوص، وبطبيعة الحال فهذا نقد خارجي، يتعلق، في إحدى جوانبه؛ بالتثبت من هوية كاتب «**الوثيقة**» أو نسبة الأقوال لأصحابها، فهي عملية أولية للولوج إلى النقد الداخلي للتعرف على حقيقة رأي كاتب «**الوثيقة**» وصاحب القول. لكن بما أن حديثنا عن كتاب **الحيدة** لعبد العزيز الكناني فينبغي أن أشير إلى أن النسخة المنشورة من هذا الكتاب هي نسخة مختلقة، لا تنتمي بحال إلى عصر عبد العزيز الكناني؛ فضلًا عن أن تنتمي إلى شخصه. وقد تكفلت **المؤلفة** بالتأريخ لهذه الوثيقة وصور تطورها في مقالتها الآنفة بما لا مزيد عليه(١٢٣). لكن لا يعني هذا أنه ليس لعبد العزيز الكناني مؤلفات في الرد على الجهمية أو حتى على بشر المريسي(١٢٤)، وإنما نتحدث في هذا السياق بخصوص النسخة المنشورة والمتداولة من كتاب **الحيدة**.

(٨)

وقد تقررت عندي قناعة وهي أن من سبل إصلاح حالة البحث العلمي في الدراسات الدينية في مجتمعي الذي أنتمي له هو نقل الدراسات الحديثة التي تنتجها الأكاديميا الغربية في هذه الحقول إلى العربية؛ لأن الطالب والباحث قد يقرأ كثيرًا في الكتب التي تتحدث عن مناهج البحث العلمي؛ لكن استفادته الأكبر هي عندما يقرأ الدراسات التي تطبق هذه المناهج عمليًا؛ فقراءة التنظير شيء، وقراءة التطبيق شيء آخر. وحيث إن غالب الدراسات التي تنتجها عموم

---

(١٢٣) انظر: «**كتاب الحيدة- الأهمية التاريخية لنص موضوع**»، رشا العمري، ترجمة: محمد سعد كامل، ضمن: «**مراجعات بحثية في التراث العقدي**»، تنسيق وتحرير: ياسر بن ماطر المطرفي، مركز نماء للبحوث والدراسات- بيروت، الطبعة الأولى: ٢٠٢٢م. وانظر بعض الأخطاء التاريخية في النسخة المنشورة من «**الحيدة**» في: «**قراءة في نص الرد على الزنادقة والجهمية وإشكالات النسبة التاريخية والمنهجية**»، عبد الله الغِزِّي، ص٨٧.

(١٢٤) كان من موارد تقي الدين ابن تيمية كتاب «**الرد على الزنادقة والجهمية**» لعبد العزيز الكناني، وهو نص آخر مختلف عن نص «**الحيدة**» المطبوع. انظر: «**درء تعارض العقل والنقل**»، ٦/ ١١٥-١١٩.

المجتمعات العربية في خصوص الدراسات الكلامية تتمركز في مربعي الدفاع والجدال؛ ما يؤدي بطبيعة الحال إلى الاختزال والتسطيح والوقوع في المفارقات التاريخية؛ لأن غرض هذا النوع من الدراسات ليس فهم المختلف كما أراد، وإنما غرضها دفاعي عن الذات؛ فيتطلب الأمر، في مرات كثيرة؛ تشويه هذا المختلف وتحريف قوله وتقبيح رأيه على صورة هو لا يقول بها في حقيقة الأمر. ومن جهة أخرى؛ فإن الدفاع عن الذات يتطلب الوقوع في المفارقات التاريخية؛ إذ إن غرض هذه الدراسات ليس تعقل صيرورة هذه الذات عبر مراحل تشكلها التاريخية، وإنما محاولة التسويغ التاريخي لآخر تحديث لها مع التجاوز عن تطورات المراحل السابقة؛ فما من شك أن وعينا الكلامي الذي تطور وتفاعل عبر القرون بفضل النشاط الكلامي لعدد من العلماء الذين هم واسطة معرفتنا التراثية بهذه السياقات، ليس هو وعي أهل الحديث -الذين ينتمي لسياقهم مذاهب الأثرية بمختلف تشكلاتها التاريخية- في القرون المتقدمة؛ فإنه لا يصح بحال النظر إلى مثل يزيد بن هارون الواسطي وأحمد ابن حنبل البغدادي -وهما مجرد محدثين تقليديين- بمثل ما ننظر إلى متكلمي أهل الأثر وفلاسفتهم؛ كالقاضي أبي يعلى ونجم الدين الطوفي وتقي الدين ابن تيمية وشمس الدين ابن القيم الذين تفاعلوا مع التراث الكلامي والفلسفي في زمنهم. ومن هنا؛ فلكوننا في مقام الدفاع عن الذات التي شكلها هذا الوعي المتأخر؛ فإننا نقع في مفارقة تاريخية عندما ننسب أقوالًا كلامية وفلسفية للسابقين الذين ليس لهم نصوص دالة على مثل هذه الأقوال! لكن بما أنّا في مقام الدفاع، ويهمنا اتصال سلسلة نسب آرائنا الكلامية بهذا السياق العام، وبطبيعة الحال فإننا في هذا المقام لا نمارس دور **المؤرخ** في هذه الكتابات وإنما نمارس دور **الداعية**= فمن المتوقع الوقوع في مثل هذه المفارقات التاريخية التي يأباها منهج البحث العلمي.

والأمر نفسه فيما يتعلق بالمختلف؛ إذ لأجل ما تفرضه الانتماءات من الوقوع في تحيزات تدفع إلى تسطيح الرأي الآخر، وتفسير نشوئه بما يخالف الواقع الاجتماعي للبشر، وأن هذه الآراء ليست ذات دوافع دينية مستندة إلى ما

يفهم من النص الشرعي، وأن أصحابها لم يريدوا منها سوى المراغمة والمكابرة؛ فإن هذا كله يدفع إلى عرض رأي هذا المختلف على أقبح صورة؛ ما يحدث تشويهًا للوعي التاريخي لهذه الآراء!

فبناء على ما سبق؛ حرصت على أن نسعى في نقل هذه الدراسة عن أبي القاسم الكعبي إلى العربية؛ **لمكانة المؤلفة العلمية، ولأهمية الشخصية المبحوثة في علم الكلام، وللفت الانتباه لمقاربات أخرى في معالجة التراث**. فهذه ثلاثة مسوغات تدفع إلى ترجمة هذه الدراسة.

(٩)

ثمة إشكالية في هذه الدراسة الماثلة بين أيدينا، وهي أن **المؤلفة** لم تقف على كامل كتاب **المقالات**(١٢٥) لأبي القاسم الكعبي الذي يتضمن في أصل وضع مؤلفه الكتاب الكلامي المركزي له، وهو كتاب **عيون المسائل والجوابات**(١٢٦)، وإنما اكتفت من هذا الكتاب بالقطعة المضمنة في نشرة **فضل الاعتزال وطبقات**

---

(١٢٥) المؤلفة في دراستها هذه تذكره بعنوان: «**مقالات الإسلاميين**»؛ فليكن القارئ متنبهًا لهذا.

(١٢٦) وللمؤلفة عذرها في ذلك؛ حيث إن مخطوطة هذا الكتاب تقع في مكتبة خاصة في الجمهورية اليمنية. انظر: مقدمة أيمن فؤاد سيد لكتاب «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، ص٣٧، ٧٠-٧١؛ ومقدمة محققي كتاب «**المقالات**»، ص٣٧-٣٨. وقد صدر أولًا «**عيون المسائل والجوابات**» عام: (٢٠١٤م) عن دار الحامد للنشر والتوزيع بمفرده. ثم صدر بعد ذلك كامل الطبعة الأولى لكتاب «**المقالات**» في عام: (٢٠١٨م)، وصدرت الطبعة الثانية في عام: (٢٠٢٠م) بتحقيق: حسين خانصو، راجح كردي، عبد الحميد كردي، عن دار الفتح للدراسات والنشر. وقد اعتمدوا في نشرتهم على نسخة وحيدة متقدمة جدًا. ثم اكتشفت بعد ذلك في الجمهورية اليمنية نسخة أخرى للكتاب من نسخ القرن: (٧هـ/ ١٣م)؛ لكنها ناقصة من أولها وآخرها؛ حيث تبدأ من قول أبي القاسم الكعبي في ص٢٠٠: «**فيأمر بالأمر عامًا ويقصد به بعضًا دون بعض...**» وتنتهي عند قوله في ص٥٧٩: «**بل تقرون أن ما هذا**». والمؤلفة، كما سيأتي في مقدمة المترجم، الفقرة رقم: (٣)؛ كتبت أصل هذه **الدراسة المترجمة** في عام: (٢٠٠٦م)، وهي أطروحتها للدكتوراة، ثم طورتها ونشرتها في عام: (٢٠١٦م). فلأجل ذلك لم تقف على نشرة كتاب «**المقالات**» المتضمن «**عيون المسائل والجوابات**». انظر: **الدراسة المترجمة**، ص٢٣. ثم كتبت المؤلفة بعد ذلك مقالة عن كتاب «**عيون المسائل والجوابات**» نشرت ضمن كتاب: =

المعتزلة، التي عمل عليها المرحوم **فؤاد سيد** ونشرت بعد وفاته(١٢٧). وقد تضمن هذا المجموع ثلاثة أعمال، وهي **باب ذكر المعتزلة من كتاب المقالات** لأبي القاسم الكعبي(١٢٨)، وكامل نص كتاب القاضي عبد الجبار **فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين**(١٢٩)، **والطبقتان الحادية عشرة والثانية عشرة من كتاب شرح عيون المسائل** للحاكم الجشمي(١٣٠)؛ ما حال بين **المؤلفة** وبين الوقوف على آراء أبي القاسم الكعبي من نصوصه هو. كما أن **المؤلفة** اعتمدت كذلك على كتاب أبي القاسم الكعبي الذي وصل إلينا هو الآخر، وهو كتاب **قبول الأخبار ومعرفة الرجال**(١٣١). **وهذا الكتاب لا يفيد كثيرًا في سياق هذه الدراسة؛ لكونه يندرج ضمن كتب الجرح والتعديل**(١٣٢).

لذلك سعت **المؤلفة** في إعادة بناء مذهب أبي القاسم الكعبي إلى ما يطلق عليه المصادر الثانوية؛ حيث يمكننا -بإيجاز- تقسيم المصادر في تاريخ الأفكار

Māturīdī Theology A Bilingual Reader, Edited by Lejla Demiri, Philip Dorroll and Dale J. Correa, Mohr Siebeck 2022- Racha el Omari, Divine Justice: Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Kaʿbī (d. 319/931), ʿUyūn al-masāʾil wa-l-jawābāt.

(١٢٧) صدر الكتاب عن الدار التونسية في عام: (١٩٧٤م)، ثم أعاد أيمن فؤاد سيد نشر عمل والده مع التقديم له عن المعهد الألماني للأبحاث الشرقية في بيروت في عام: (١٤٣٩هـ/ ٢٠١٧م).

(١٢٨) تقع القطعة المنشورة من كتاب «**المقالات**» في نشرة فؤاد سيد في نشرة دار الفتح لكامل الكتاب من (ص١٥٧-١٩٩)، وكامل نص الكتاب يقع من (ص٤٩-٦٦٨)؛ أي أن نشرة فؤاد سيد لم تتضمن إلا ٤٢ صفحة من كتاب يقع في أكثر من ٦٠٠ صفحة.

(١٢٩) وسقطت ورقتان من آخر مخطوطة هذا النص؛ بحسب تقدير الناشر. انظر: ص٣٦٧-٣٦٨.

(١٣٠) وقد أصدر معهد الفلسفة التابع لأكاديمية العلوم الروسية كامل الجزء الرابع منه. أشكر فارس نوفل، محقق هذا الجزء من روسيا الاتحادية؛ على تزويده إيانا بنسخة إلكترونية من نشرته؛ وذلك من أجل الاستفادة منها في هذه الترجمة، وفي أعمال أخرى إن شاء الله.

(١٣١) اعتمدت المؤلفة على نشرة دار الكتب العلمية لهذا الكتاب، وتقع في مجلدين. وقد صدرت نشرة أخرى له عن دار الفتح بتحقيق حسين خانصو في عام: (١٤٣٩هـ-٢٠١٨م)، وتقع في مجلد واحد.

(١٣٢) ذكر شهاب الدين ابن حجر فائدة مهمة حول هذا الكتاب، وإن كان لم يذكره بالعنوان؛ وهي أن أبا القاسم الكعبي أورد في كتابه كتاب الحسين الكرابيسي في المدلسين! وكان كتاب الحسين الكرابيسي هذا من أسباب سخط ابن حنبل عليه. انظر: «**تاريخ الإسلام**»، شمس الدين الذهبي، ١٠٢٦/٥، ١١٢٥؛ «**لسان الميزان**»، شهاب الدين ابن حجر، ٤٢٩/٤.

إلى مصادر أصلية ومصادر ثانوية، والمصادر الأصلية تنقسم إلى قسمين، المصادر المعبرة والمصادر الشارحة؛ فكتب أبي القاسم الكعبي -مثلًا- مصادر معبرة عن ذاته؛ لكنها شارحة لمذاهب البغداديين السابقين عليه، إلا في حالة النقل النصي، كما نجده مثلًا في كتب المسائل لطلاب ابن حنبل؛ حيث لا تزيد هذه الكتب على مجرد نقل كلام ابن حنبل كما سمعه طلابه منه. وأما المصادر الثانوية فهي ما عدا ذلك من مصادر المخالفين بالنسبة للبغداديين؛ إلا أنها، بطبيعة الحال؛ تتفاوت فيما بينها لاعتبارات علمية وتاريخية، بإمكان الباحث الممارس التمييز بينها. وقد تناولت فلسفة المصادر في توطئة بحث أعمل عليه حاليًا.

وحيث إن المؤلفة لم تقف على كامل مخطوطة كتاب **المقالات**(١٣٣)؛ **فإني أجد أنه من المناسب استعراض أبواب هذا الكتاب:**

شرع أبو القاسم الكعبي في تصنيف هذا الكتاب في عام: (٢٩٠هـ)، وقد ذكر في مقدمته أنه كتبه استجابة لطلب شخص لم يسمه(١٣٤). والكتاب مخصص لمقالات أهل القبلة، بحسب ما نص عليه في مقدمته؛ فهو كتاب عن مقالات المسلمين، ويختلف عن غيره من كتب علم تاريخ المقالات، سواء التي تفرد مقالات غير المسلمين بمؤلفات مخصصة؛ مثل كتاب أبي عيسى الوراق **مقالات الملحدين**، أم تلك التي تجمع مقالات المسلمين والأديان والفلسفات الأخرى في كتاب واحد؛ مثل **الملل والنحل** لتاج الدين الشهرستاني. وكتاب **المقالات** تضمن خمسة فنون، **الأول في** النظر وإدراك الحق، **والثاني في** فرق أهل القبلة، **والثالث في** الاستدلال بالشاهد على الغائب(١٣٥)، الرابع في المقالات التي اختلف فيها أهل الملة، **والخامس** عيون المسائل والجوابات. **والفن الرابع** هو

---

(١٣٣) وقد ذكرت المؤلفة -نقلًا عن جوزيف فان إس- أن حسين خانصو كان بصدد إعداد نشرة كاملة من «**المقالات**». انظر: ص١٦.

(١٣٤) انظر: ص٤٩.

(١٣٥) لأبي القاسم الكعبي كتاب مستقل في هذا الموضوع. انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٦١٥.

أكبر فنون الكتاب، وتضمن خلافات المسلمين في مسائل جليل الكلام ولطيفه، إضافة إلى مسائل مرتبطة بعلم أصول الفقه؛ حتى إن أبا القاسم الكعبي عقد في آخر الفن الرابع بابًا لطيفًا عن الأقوال التي حدثت في زمانه، وجعله على قسمين؛ خلافات متأخري المعتزلة، وخلافات القدرية المثبتة[١٣٦].

وقد أشار أبو القاسم الكعبي في مقدمته إلى عدد من الكتب التي سبقته في هذا الباب فذكر[١٣٧]: كتاب أبي عيسى الوراق المخصص لمقالات الخارجين عن الإسلام، وقد ذكره بعنوانه **مقالات الملحدين** في موضع آخر[١٣٨]. وأبو عيسى الوراق هو من قدامى مؤرخي المقالات، ويبدو من خلال بعض المنقولات عنه؛ أنه المورد الأساس لكثير ممن جاء بعده من المؤرخين في بداية القرن: (٤هـ/ ١٠م)[١٣٩]. وكتاب زرقان، وهو من متكلمي المعتزلة[١٤٠]، وإضافة غسان عليه، وكتاب برغوث البصري. وقد كان من مصادر أبي القاسم الكعبي الرئيسة شيخه أبو الحسين الخياط؛ حيث يقول في ذلك:

> **وأحكي ما كتب به شيخنا أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط؛ فإني اعتمدت على كثير من المقالات عليه وسألته عنه (= كذا! عنها) شفاهًا... كتبي (= كذا! كتابي) إليه، فإذا قلت: «قال أبو الحسين» فإني أريده دون من يوافقه في الكتبة (= كذا! الكنية) من أصحابنا وغيرهم[١٤١].**

---

(١٣٦) انظر: ص٥٣٨-٥٤٥.

(١٣٧) انظر: ص٤٩.

(١٣٨) انظر: ص٧٨.

(١٣٩) انظر: **«الفهرست»**، النديم، ١/ ٦٠٠.

(١٤٠) عده النديم من أصحاب أبي الهُذَيل العلاف، وعده القاضي عبد الجبار من أصحاب النظام. انظر: **«الفهرست»**، النديم، ١/ ٥٦٧؛ **«فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»**، القاضي عبد الجبار، ص٢٧٥.

(١٤١) **«المقالات»**، ص٥٠.

وقد كان من مصادر أبي القاسم الكعبي أيضًا عدة كتب، وهي: كتاب **الأمصار** للجاحظ(١٤٢)، وكتاب داود الأصفهاني **الرد على الحسين الكرابيسي في إكفار المتأولين**(١٤٣)، وكتاب محمد بن شجاع الثلجي **الطبقات السبع**، وهو كتاب مخصص لبيان اختلاف منكري خلق القرآن في ماهية صفة الكلام، فذكر سبعة أقوال، منها قول ابن كلاب البصري في الكلام النفسي(١٤٤). ويبدو أنه كان ينقل عن كتاب أبي عيسى الوراق عن المشبهة؛ حيث نقل عنه بعض المعلومات عن فرق الإمامية(١٤٥)، وقد أشار الحسن بن موسى النوبختي إلى كتاب أبي عيسى الوراق عن المشبهة، وأنه ذكر فيه اختلاف متكلمي الإمامية في التشبيه(١٤٦). وكذلك من موارد أبي القاسم الكعبي كتاب لليمان بن رباب - المتكلم الخارجي- عن المرجئة(١٤٧). كما كان من موارده بعض كتب جعفر بن مبشر، من معتزلة بغداد؛ حيث نقل عنه نقلًا مطولًا في اختلاف المتكلمين في ماهية القرآن(١٤٨)، ونقل عنه في تفصيل المعرفة(١٤٩)، ويبدو أنه كان ينقل عن كتابه **المعارف على الجاحظ**(١٥٠). وكذلك كان من موارده كتاب لأبي عبد الرحمن الشافعي(١٥١)، ويبدو أنه مختص بسرد الشخصيات التي قالت بـ(العدل/

---

(١٤٢) انظر: المصدر السابق، ص١٩٢.

(١٤٣) انظر: المصدر السابق، ص١٧٢.

(١٤٤) انظر: المصدر السابق، ص٢٧١-٢٧٢.

(١٤٥) انظر: المصدر السابق، ص٩٧.

(١٤٦) انظر: «**بيان تلبيس الجهمية**»، تقي الدين ابن تيمية، ٢/ ٥٦٢-٥٦٣.

(١٤٧) انظر: «**المقالات**»، ص٢٠٢. ولعل هذا الكتاب هو «**الرد على المرجئة**». انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٦٥١.

(١٤٨) انظر: «**المقالات**»، ص٢٧٢-٢٧٨. ولجعفر بن مبشر كتاب «**الحكاية والمحكي**»؛ فلعله مورد أبي القاسم الكعبي في هذه المسألة. انظر: «**الانتصار**»، الخياط، ص٨١؛ «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٧.

(١٤٩) انظر: «**المقالات**»، ص٤٠٩.

(١٥٠) انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٧.

(١٥١) عن هذه الشخصية انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزِّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٥٠. وقد كان لهذه الشخصية حضور في امتحان ابن =

القدر)؛ حيث نقل كثيرًا عنه في هذه القضية[١٥٢]. كما كان ينقل عن أحد كتـ الحسين الكرابيسي معلومات متعلقة ببعض فرق الخوارج[١٥٣]. ويبدو أنه كا ينقل عن كتابه **المقالات** الذي قيل عنه إن عليه معول المتكلمين في معر مذاهب الخوارج[١٥٤]. كما يحتمل أن أبا القاسم الكعبي كان ينقل عن كتا الحسين الكرابيسي الآخر في **المدلسين**[١٥٥].

وفضلًا عن كون هذا الكتاب غدا موردًا أساسيًا في علم المقالات، إلا أ كذلك لقي عناية من قبل متكلمي المعتزلة؛ حيث ذكر القاضي عبد الجبار أ أملى شرحًا عليه[١٥٦]. وقد ورد ذكر هذا الشرح في إحدى المسائل التي سئل عنها ابن سينا[١٥٧]. ويبدو أن شرح القاضي عبد الجبار كان موجودًا إلى منتصف القرن: (٧هـ/ ١٣م) بحسب إحدى الإحالات إليه[١٥٨]. وغريب أن يتصدى القاضي عبد الجبار لشرح كتاب مثل هذا؛ حيث إنه لا يمكن النظر له على أنه متن في المقالات، بحيث يتطلب الحال شرحه، وإنما هو كتاب كبير تضمن معلومات موسعة، سواء تاريخية أم كلامية، بل حتى فقهية! فهل كان شرح القاضي عبد الجبار مثل التعليقات المختصرة على مسائله الكبرى؟ أو شرح لأبوابه الرئيسة؟ كلا الأمرين محتملان. وقد ذكره كذلك في كتابه **فضل الاعتزال**

= حنبل في مجلس المعتصم في مسألة خلق القرآن. انظر: «**المحنة**»، حنبل بن إسحاق، ص١٠٧؛ «**قراءة في نص الرد على الزنادقة والجهمية وإشكالات النسبة التاريخية والمنهجية**»، عبد الله الغِزِّي، ص١٠٠.

(١٥٢) انظر: «**المقالات**»، ص١٧٠-١٧٤، ١٧٦، ١٨١-١٨٢، ١٨٥، ١٨٧.

(١٥٣) انظر: المصدر السابق، ص١٣٨.

(١٥٤) انظر: «**نهاية المرام في دراية الكلام**»؛ ضياء الدين خطيب الري، ص٧٦٧؛ «**طبقات الشافعية الكبرى**»، تاج الدين السبكي، ٢/ ١١٨.

(١٥٥) انظر: «**المقالات**»، ص١٧٣.

(١٥٦) انظر: «**المغني**»، ٢٠/ ٢/ ٢٥٨.

(١٥٧) انظر: «**رسالة الفضاء**»، ٥١، ٥٦.

(١٥٨) انظر: «**شرح نهج البلاغة**»، عز الدين ابن أبي الحديد، ١/ ٨.

وطبقات المعتزلة[١٥٩] عندما أراد أن يعدد الأعلام الذين قالوا بـ(العدل/ القدر)، وذكر أن محمد بن يزداذ أورد ما أورده أبو القاسم الكعبي وزاد عليه في كتاب **المصابيح**[١٦٠]. **ويبدو أن كتاب المقالات** اشتهر مبكرًا؛ حيث ألمح إليه الداعية الإسماعيلي أبو حاتم الرازي[١٦١]، وهو معاصر لأبي القاسم الكعبي، وقد سخر مما عده تناقضًا منه عندما يتبرأ من وصف القدر، ثم يعدد رجالًا نبزوا بالقدر على أنهم من القائلين بالعدل[١٦٢]. ويحتمل أن أبا الحسن الأشعري وقف عليه؛ حيث نلاحظ تشابهًا في عبارته مع عبارة أبي القاسم الكعبي[١٦٣]، مع العلم أنه أشار لشخصه[١٦٤]. وأيضًا فيبدو أن أبا العباس القلانسي، المتكلم الكلابي؛ في كتابه **المقالات** كان يلمح إلى أبي القاسم الكعبي بوصفه صاحب **المقالات**[١٦٥]. **ويبدو أن النديم كان ينقل عنه في كتاب الفهرست**؛ حيث ثمة تشابه بين عبارته وعبارة أبي القاسم الكعبي عند الحديث عن محمد بن شجاع الثلجي[١٦٦]؛ إلا

---

(١٥٩) انظر: «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، ص٣٤٤.

(١٦٠) وهذا الكتاب من الكتب المخصصة في سرد القائلين بـ(العدل/ القدر). وهو من موارد مؤرخي المعتزلة.

(١٦١) من دعاة الفرع الإسماعيلي الإيراني، وكانوا يعتقدون بأن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق هو القائم المنتظر؛ ثم تغيرت النظرية الإسماعيلية مع قيام الحكم الفاطمي/العبيدي في شمال أفريقيا؛ فادعوا موت محمد بن إسماعيل، وخرجوا بنظرية الأئمة المستورين، وهم الواقعون بين محمد بن إسماعيل وبين عبيد الله المهدي أول الأئمة الظاهرين. ولا يوجد دليل على أن قدامى الدعاة الإسماعيليين الإيرانيين كانوا يقولون بنظرية الأئمة المستورين. انظر: مقدمة إسماعيل قربان حسين بوناوالا لكتاب «**الافتخار**»، لأبي يعقوب السجزي، ص١٤-١٦. مع ملاحظة الخلاف الواقع بين دعاة الفرع الإيراني من الإسماعيلية حول دور هذا القائم ومهامه.

(١٦٢) انظر: «**الزينة**»، ١/ ٥٠٧.

(١٦٣) انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص٢٤٣؛ «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**»، أبو الحسن الأشعري، ص٢٠٩.

(١٦٤) انظر: «**مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين**»، ص٢٣٠، ٢٣٢، ٣٥٨، ٥٥٧. وقد ذكرت المؤلفة أن جوزيف فان إس بحث استقبال أبي القاسم الكعبي في «**مقالات الإسلاميين**» لأبي الحسن الأشعري في كتابه «**هو والآخر**». انظر: ص٣٥.

(١٦٥) انظر: ص٢٦.

(١٦٦) انظر: «**المقالات**»، ص١٩٢؛ «**الفهرست**»، ٢/ ٢٩.

إن كان أبو القاسم الكعبي كرر عبارته نفسها في كتابه الآخر **محاسن خراسان**؛ حيث إن أصول محمد بن شجاع الثلجي تعود إلى خراسان[(١٦٧)]؛ فنقل النديم عن **محاسن خراسان** لا عن **المقالات**، مع أنه مرجح أنه وقف على كتاب **المقالات**؛ لإحالته لكتاب **عيون المسائل والجوابات**، وهو جزء منه؛ عند حديثه عن الخرمية[(١٦٨)]. كما ذكر أبو حيان التوحيدي هذا الكتاب وأحال له في مسألة المعرفة/المعارف[(١٦٩)]. ونقل عبد القاهر البغدادي -وهو خصم لدود للمعتزلة- عنه[(١٧٠)]، بل وصل هذا الكتاب إلى ابن حزم القرطبي في الأندلس[(١٧١)]، واعتمد عليه كذلك نشوان الحميري اليمني فيما كتبه من مقالات الفرق[(١٧٢)].

وهذا الكتاب يحتوي على معلومات تاريخية مهمة؛ منها مناقشة وقعت في منزل ابن أبي دواد في شهر ذي القعدة من عام: **(٢١٨هـ)** نقلًا عن جعفر بن حرب حول مسألة الاستطاعة بين جماعة من المتكلمين، وهذه القصة تظهر ميل ابن أبي دواد للمعتزلة؛ حيث فرح بموافقة برغوث البصري لهم في مسألة الاستطاعة[(١٧٣)]. وهذا النص، إلى جانب نصوص أخرى؛ تؤكد اعتزاليته خلافًا لتشكيك **رائد السمهوري**[(١٧٤)]؛ اعتمادًا منه على نص لتقي الدين ابن تيمية يرى فيه أن ابن أبي دواد من الجهمية وليس من المعتزلة[(١٧٥)]. وكلام تقي الدين ابن تيمية في تحديد هويته المذهبية غير صحيح؛ إلا أن هذا الموضع ليس مناسبًا لمناقشته.

---

(١٦٧) انظر: «**الفهرست**»، ٢/٢٩.

(١٦٨) انظر: المصدر السابق، ٢/٤١٦.

(١٦٩) انظر: «**البصائر والذخائر**»، ٥/١١٩.

(١٧٠) انظر: «**الملل والنحل**»، ص٨٧، ١٢١، ١٢٤-١٢٥، ١٣٩؛ «**الفرق بين الفرق**»، ص١٢.

(١٧١) انظر: «**الفصل في الملل والآراء والنحل**»، ٣/١١٧؛ وقارن ما نقله بـ«**المقالات**»، ص٥١٦.

(١٧٢) انظر: «**الحور العين**»، ص٢٠٨، ٢١٤، ٢١٨، ٢٢٢، ٢٢٤، ٢٢٧، ٢٤٩.

(١٧٣) انظر: «**المقالات**»، ص٥١٧-٥١٨.

(١٧٤) انظر: «**السلف المتخيل**»، ص٢٠٤-٢٠٨.

(١٧٥) انظر: «**مجموع الفتاوى**»، ١٧/٢٩٩-٣٠٠.

(١٠)

من القضايا المهمة التي لم تعالجها **المؤلفة**، ويبدو أن ذلك يعود إلى طبيعة دراستها المخصصة للآراء الكلامية لأبي القاسم الكعبي= قضية المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه قدامى البغداديين من المعتزلة وموقع أبي القاسم الكعبي منه. صحيح أن **المؤلفة** أشارت إشارة مقتضبة في الحاشية إلى المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه أبو القاسم الكعبي، وهو المذهب الحنفي، واعتمدت في ذلك على كتاب **الجواهر المضية في طبقات الحنفية** لمحيي الدين القرشي(١٧٦)؛ لكنها لم تتوقف مع ما ينسب في المصادر لقدامى البغداديين من إنكار القياس(١٧٧)، واتفاقهم مع إبراهيم النظام البصري في ذلك.

لكن في البداية هناك تصور عام عن الحالة الفقهية عند المعتزلة، وفي نصوص التراث المتأخرة ما يؤيده؛ وهو القول بأنهم حنفية بإطلاق(١٧٨)؛ بل تربط الحنفية في خراسان والعراق بالمعتزلة أو بالكرامية(١٧٩)! لكن يبدو أن الأمر لم يكن هكذا في تجلياته الأولى؛ لأنه عندما نلاحظ السياق التاريخي للقدامى منهم مع ملاحظة النصوص المذكورة في المصادر الأصولية والكلامية؛ فإننا سنجد أنفسنا مضطرين لإعادة النظر في صحة هذه الدعوى؛ إذ ما الذي يدعونا إلى اعتقاد أن المعتزلة الأوائل حنفية، مع وجود مذهب فقهي لأهل

---

(١٧٦) انظر: **الدراسة المترجمة**، ص١٢، حاشية ٨٠.

(١٧٧) سلطنا الضوء على هذه القضية وأشرنا إلى احتمالية كون مذهب الظاهرية هو مجرد تطوير للنظريات الأصولية التي تبناها قدامى معتزلة بغداد! انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزِّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٣٨-٤٣.

(١٧٨) يذكر كريستوفر ميلشيرت أن معظم المعتزلة الأوائل -الذين يعلم بترجيحاتهم الفقهية- كانوا ينتمون إلى المذهب الحنفي. انظر: «**تشكل مذاهب الفقه السنية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين**»، ص١٤٣. ويبدو أن الأدق أن يقال بأن معظم المعتزلة الأوائل إلى ما قبل منتصف القرن: (٣هـ/٩م) كانوا على غير مذهب الحنفية، ثم حدث نوع التحام بين حنفية العراق وبين المعتزلة.

(١٧٩) انظر: «**العواصم من القواصم**»، أبو بكر ابن العربي، ٢/٢١٢-٢١٣.

البصرة، إضافة إلى وجود نظرية فقهية تبناها بعض متكلمي المعتزلة هي مخالفة للنظرية الفقهية للحنفية؟ وقد أورد أبو القاسم الكعبي في كتابه **المقالات** معلومات تاريخية في غاية الأهمية؛ تجعلنا نعيد النظر فيما ينسب إلى المعتزلة من كونهم حنفية في الفروع الفقهية بإطلاق. فقد ذكر -نقلًا عن الجاحظ- النظرية الأصولية للنظام البصري التي لا توافق الحنفية في شيء(١٨٠)، وفي موضع ثالث جعله مع البغداديين في نفي علل الفرائض(١٨١). فبناء على ذلك؛ لا يمكن أن يكون هذا الصنف من المعتزلة من الحنفية، أو من أهل الرأي؛ لإنكارهم القياس والاجتهاد، وهذا يقع في معارضة مطلقة لطريقة فقهاء الحنفية التي اشتهروا بها. صحيح أنه يتعذر قبول هذه الدعوى فيما يخص قدامى البصريين من المعتزلة من أجل السياق التاريخي؛ لكن ماذا عن الطبقة التالية لهم في بغداد؟

الذي يظهر مبدئيًا أن الأصل في عامة قدامى معتزلة البصرة أنهم على مذهب أهل الرأي في البصرة الذي سيذوب لاحقًا في الحنفية وفي المالكية(١٨٢)؛ باستثناء إبراهيم النظام البصري الذي كان من نفاة القياس والاجتهاد. لكن متى حدث تبني متكلمي البصرة من المعتزلة لمذهب الحنفية الفقهي؟ يبدو أن أول اقتران حدث في هذا كان على يد أبي الوليد بن أبي دواد، ابن وزير المحنة؛ حيث ذكر النديم في **الفهرست**، في ترجمة والده في باب متكلمي المعتزلة؛ أن أبا الوليد هذا كان يرى رأي أبي حنيفة(١٨٣)، وأما والده ابن أبي دواد فقد كان على مذهب البصريين في الفقه(١٨٤). ولا يفيدنا هنا بعض فقهاء الحنفية الذين صرحوا بالتوحيد والعدل الاعتزاليين، مثل عيسى بن أبان، ومحمد بن شجاع الثلجي؛ لكون الأول يخالف المعتزلة في أصل الوعد

---

(١٨٠) انظر: «**المقالات**»، ص٤٩٢-٤٩٥.

(١٨١) انظر: المصدر السابق، ص٥١٠.

(١٨٢) تحدث كريستوفر ميلشيرت عن مذهب أهل البصرة الفقهي. انظر: «**تشكل مذاهب الفقه السنية في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين**»، ص٨٩-٩٨.

(١٨٣) انظر: ١/ ٥٩٠.

(١٨٤) انظر: «**التنبيه والإشراف**»، المسعودي، ص٣٥٦.

والوعيد[185]، وأما الثاني فلسنا متأكدين من أنه يوافق المعتزلة في بقية أصولهم.

فالسؤال الذي يطرح هنا: ما علاقة إبراهيم النظام البصري، بوصفه أحد نفاة القياس؛ بمذهب معتزلة بغداد الفقهي؟ هل صحيح ما يذكره الجصاص الرازي، وهو معتزلي حنفي؛ من أن إبراهيم النظام البصري هو أول من أنكر القياس، ثم تابعه من تابعه من متكلمي بغداد[186]؟ أليس بشر بن المعتمر البغدادي، بما لدينا من معلومات تاريخية؛ أكبر سنًا من إبراهيم النظام البصري؛ حيث توفي في عام: (٢١٠هـ) عن سن عالية[187]؟ فمن منهما الآن هو الذي أخذ عن الآخر؟ مع الأخذ بعين الاعتبار أن بشر بن المعتمر له كتاب عن اجتهاد الرأي ورد على أصحاب أبي حنيفة[188]، وهو شيخ أبي موسى المردار[189] الذي صنف في الرد على أصحاب اجتهاد الرأي[190]، وكان من نفاة العلل الفقهية[191]، وهو كذلك شيخ الجعفرين؛ جعفر بن حرب وجعفر بن مبشر اللذين هما من نفاة القياس والعلل الفقهية[192]. فالذي يمكن أن يقال هنا إن هذا الاتجاه الفقهي وجد لدى الجيل الثالث من المعتزلة البصريين والبغداديين، ثم اختص به معتزلة بغداد السابقون لأبي القاسم الكعبي.

ثم نأتي هنا إلى علاقة أبي القاسم الكعبي بالطريقة الفقهية لأهل بغداد من المعتزلة، وهل صحيح أنه حنفي المذهب؟ أم أنه كان على طريقة هؤلاء البغداديين في الفقه؛ نظير المعتزلي أبي مجالد الضرير الذي قيل في ترجمته إنه

---

(١٨٥) انظر: **«الفصول في الأصول»**، الجصاص الرازي، ١/١٠٣.

(١٨٦) انظر: **«الفصول في الأصول»**، ٤/٢٣.

(١٨٧) انظر: **«الفهرست»**، ١/٥٩٠.

(١٨٨) انظر: المصدر السابق، ١/٥١٣.

(١٨٩) انظر: المصدر السابق، ١/٥٧٣.

(١٩٠) انظر: المصدر السابق، ١/٥٧٤.

(١٩١) انظر: **«المقالات»**، ص٥١٠.

(١٩٢) انظر: **«المقالات»**، أبو القاسم الكعبي، ص٥١٠؛ **«المغني»**، القاضي عبد الجبار، ١٧/ ٢٩٨؛ **«الواضح»**، أبو يوسف القزويني، ص٣٢٢.

كان يفتي على مذهب جعفر بن مبشر[١٩٣]. الحقيقة لم يبد أبو القاسم الكعبي -حسب اطلاعي- تصريحًا بمخالفة البغداديين في النظرية الأصولية إلا في مسألة حجية خبر الواحد؛ حيث أشار لهذا في موضعين؛ الموضع الأول في مقدمة كتابه **قبول الأخبار ومعرفة الرجال** إذ ذكر أنه كتب في معارضة كتاب شيخه أبي الحسين الخياط في نفي حجية خبر الواحد[١٩٤]، وإن كان في هذا الموضع يخصص نفي حجية خبر الواحد بشيخه أبي الحسين الخياط، إلا أنه في الموضع الثاني في كتابه **المقالات** ينسب هذا الرأي لعموم نفاة القياس والاجتهاد من المعتزلة، وهم البغداديون وإبراهيم النظام من البصرة، حيث يقول: «**وهؤلاء القوم من المعتزلة لا يروون خبر الواحد في الأحكام ولا العمل به، وأكثرهم لا يرى أن الإجماع من جهة القياس والاستخراج حجة، إلا أن يكون من جهة النقل عن النبي -صلى الله عليه-**»[١٩٥]. ويختار هو قول أصحاب أبي حنيفة في ضوابط قبول خبر الواحد[١٩٦]. ولم أجد في كتاب **المقالات** تصريحًا منه بمخالفة البغداديين في نفي القياس، اللهم إلا ما ذكره مما يشبه التعريض بضعف مأخذ قولهم عندما ذكر اعتراض مخالفي نفاة القياس والاجتهاد من المعتزلة:

> **ومخالفو هؤلاء ممن يجيز القياس والاجتهاد يدعون عليهم أنهم قد اجتهدوا وقاسوا من حيث لا يعلمون؛ لأنهم أوجبوا بالوقوف في الحادثة، وهذا بالاجتهاد والقياس قالوه؛ لأنه ليس في الكتاب والسنة المجمع عليها ما قالوه**[١٩٧].

فيبدو أن هذا تعريض منه بضعف مأخذ نفاة القياس من المعتزلة، ما يشعر أنه من مثبتي القياس والاجتهاد. ومن جهة أخرى؛ فإنه لا يمكن الاستناد على

---

(١٩٣) انظر: «لسان الميزان»، شهاب الدين ابن حجر، ١/ ٤٤٥.
(١٩٤) انظر: «المقالات»، ص٦٥.
(١٩٥) «المقالات»، ص٥٠٣.
(١٩٦) انظر: المصدر السابق، ص٥٠٦.
(١٩٧) «المقالات»، ص٥٠٢-٥٠٣.

كتاب متأخر من كتب القرن: (٨هـ/ ١٤م) كان همه حشد رجالات الحنفية دون تمحيص ودراسة في المسوغات المنهجية التي تجعل العلم حنفي المذهب؛ فمثلًا يورد محيي الدين القرشي ابن أبي دواد بوصفه حنفيًا[١٩٨]؛ لكن المصادر القديمة، كالمسعودي في **التنبيه والإشراف**[١٩٩]؛ تجعله على مذهب البصريين في الفقه[٢٠٠]، فلِمَ لا يكون حدث الأمر نفسه مع أبي القاسم الكعبي؛ بأن أورده مع الحنفية لكونه معتزليًا؛ لا سيما مع ما شاع في كثير من الكتب من كون المعتزلة حنفية الفروع؟ هذا احتمال لا يمكن تجاوزه. فما الدليل الذي يعتد به على كون أبي القاسم الكعبي حنفيًا؟

يمكن تلمس هذا بالنظر الآن إلى اعتبارين اثنين؛ الأول موطنه، وهي مدينة بلخ في خراسان، والثاني بعض الإشارات فيما وصل إلينا من كتبه. أما الأول فمعروف أن أبا القاسم الكعبي من مدينة بلخ في خراسان، فهو ليس من أهل بغداد، وقد وجد مذهب أبي حنيفة انتشارًا في خراسان حتى وقت حياته؛ حيث يذكر ابن حنبل، الذي كان له موقف سلبي من أبي حنيفة وأصحابه؛ أن أهل خراسان ابتلوا بأبي حنيفة[٢٠١]. فالبيئة التي كان يعيش فيها أبو القاسم الكعبي هي بيئة ينتشر فيها مذهب الحنفية؛ بل ذكر **محمد محروس المدرس** أن الغلبة في مدينة بلخ في أوائل القرن: (٣هـ/ ٩م) كانت لأصحاب أبي حنيفة[٢٠٢]. ويذكر **نوريت تسافرير** -نقلًا عن **ويلفرد مادلونج**- أن تأييد أهل خراسان للحنفية كان بسبب مسألة الإرجاء التي سادت في تلك المناطق[٢٠٣]. أي أن أبا القاسم الكعبي هو ابن بيئة غلب عليها المذهب الحنفي، فلا يوجد ما

---

(١٩٨) انظر: «**الجواهر المضية**»، ١/ ١٣٤-١٣٥.

(١٩٩) انظر: ص٣٥٦.

(٢٠٠) لا يمكن إنكار أن في بعض الروايات التاريخية ما يشعر بانتماء ابن أبي دواد لمذهب أبي حنيفة. انظر: «**تاريخ مدينة السلام**»، الخطيب البغدادي، ١٥/ ٥١٨.

(٢٠١) انظر: «**المسائل**»، الكوسج، ٢/ ٥٧٧.

(٢٠٢) انظر: «**مشايخ بلخ من الحنفية**»، ص١٢٣-١٢٥.

(٢٠٣) انظر: «**تاريخ مدرسة فقهية**»، ص٧٠.

يعارض نسبته لهذا المذهب من حيثية تاريخية، كما هو الحال مع أهل البصرة في القرن: (٢هـ/ ٨م). صحيح أنه قد يستشكل البعض انتساب معتزلي إلى مذهب أبي حنيفة، وهو يخالف المعتزلة في جملة من مبانيهم الكلامية؛ مع إقرار فقهاء الحنفية من المعتزلة بمخالفة أبي حنيفة لهم في بعض الأصول الخمسة(٢٠٤). لكن بالنظر إلى الاعتبار الثاني فإننا سنتفهم هذا الانتساب. وعلى أي حال؛ فهذه حالة واقعة في عموم التاريخ المذهبي؛ أي أنه لا تلازم بين الانتماء العقدي والانتماء الفقهي، إلا في حالات مخصوصة تعود إلى طبيعة المذاهب؛ إذ توجد مذاهب هي مركبة من الأصول الكلامية والفروع الفقهية؛ مثل الحنابلة والزيدية والإمامية والإباضية. وذلك أن جماعة من الشافعية المتقدمين كانوا معتزلة، مع أن حال الشافعي ليس كحال أبي حنيفة الذي يتهمه بعض المحدثين بالقول بخلق القرآن؛ فالشافعي تواتر عنه ما يناقض منهج المعتزلة وعقائدهم، ومع ذلك وجد جماعة من المعتزلة انتسبوا إلى طريقته في الفقه، من أشهرهم القاضي عبد الجبار(٢٠٥).

وأما الاعتبار الثاني، فنلمح في كتاب **المقالات** محاولات في تلطيف أقوال أبي حنيفة المخالفة للمعتزلة في أصول الدين؛ حيث ذكر أبو القاسم الكعبي هذه القصة عند تعداده من يوافق المعتزلة في (العدل/ القدر) من الفقهاء:

---

(٢٠٤) انظر: «**الفصول في الأصول**»، الجصاص الرازي، ١/ ١٠٢. والمسألة التي تحدث عنها الجصاص الرازي هي إثبات القول بالعموم في الأخبار والأوامر، وذكر أن هذا مذهب الحنفية قاطبة، وأشار إلى أن بعض الناس قد يظن بأبي حنيفة التوقف في عموم الأخبار؛ لكونه لا يقطع بوعيد أهل الكبائر ويجوز لهم المغفرة. وقد أقر الجصاص الرازي -وهو معتزلي- بأن هذا قول أبي حنيفة في الوعيد، وأن خلافه في هذا الأصل ليس لأجل أنه يخالف في عموم الأخبار، وإنما لكون آيات الخلود في النار مخصوصة بالكفار دون المسلمين. وإن كان بعض أصوليي المعتزلة يشير إلى أن خلاف المرجئة -وفق أدبيات المعتزلة- في عموم الأخبار هو لأجل ألا يقولوا بإثبات الوعيد. انظر: «**الواضح**»، أبو يوسف القزويني، ص٢٢٣.

(٢٠٥) انظر: «**شرح عيون المسائل**» (= ضمن: «**فضل الاعتزال**»)، الحاكم الجشمي، ص٣٧٢-٣٧٣.

وأبو مطيع الحكم بن عبد الله القرشي قاضي بلخ. قال نصير بن يحيى عن أبي مطيع، قال حماد بن أبي حنيفة لأبي حنيفة: إن أبا مطيع قدري. قال: فقال لي أبو حنيفة: أليس يروي عن النبي -صلى الله عليه- أن خياطًا دعاه إلى طعامه فقرب إليه شاة، فتناول منها شيئًا فلاكه، ولم يستطع أن يُسيغه، فقال: «هذه شاة أخذت بغير حقها»؟ قال: قلت: نعم. قال: فتعلم أن العباد يتفاضلون في العصمة؟ قال: قلت: نعم. قال: فأشهد أن حمادًا ظلمك. وليس فيما أقر به أبو مطيع ما يخالف العدل، بل هو القول الصحيح. وكلام أبي حنيفة يدل على أنه إنما كان يعيب من لم يقل: إن العباد يتفاضلون في العصمة، فأما سائر قول أهل العدل فإنه لم يكن ينكره؛ لأنه لم يقصد حين قال له حماد: إن أبا مطيع قدري، إلا هذه النكتة. والمشهور عنه أيضًا أنه كان يقول: إن الاستطاعة، وإن كانت مع الفعل؛ فإنها تصلح لأمرين. وهذا القول، وإن كان محالاً؛ فإن صاحبه قد فر من الجبر بجهده[٢٠٦].

والموضع الثاني مسألة إثبات (الماهية/المائية) لله، ويعد المعتزلة القول بها ضربًا من التشبيه[٢٠٧]. ولما ذكر أبو القاسم الكعبي هذه المسألة أشار إلى موقف المخالفين، فقال:

وقال ضرار ومن ذهب مذهبه: إن له ماهية لا يعلمها إلا هو. وحُكي عن أبي حنيفة وعن جماعة أصحابه، وليس يريد هؤلاء من ذكر الماهية إلا أنه يعلم بنفسه بالمشاهدة لا بدليل ولا خبر، ونحن نعلمه بدليل وخبر. قالوا: فالذي يعلم الشيء بالمشاهدة يعلم منه ما لا يعلمه غيره ممن لم يشاهده. ليس أن هناك شيئًا هو ماهيته[٢٠٨].

فهذان الموضعان يشعران بنوع ميل من أبي القاسم الكعبي إلى أبي حنيفة، ولعل ذلك بسبب كونه شيخ المذهب الفقهي الذي يُقدر أنه نشأ عليه في مدينة

---

(٢٠٦) «المقالات»، ص١٩١-١٩٢.

(٢٠٧) انظر: «الانتصار»، ص١٣٣-١٣٤.

(٢٠٨) «المقالات»، ٢٦٦-٢٦٧.

بلخ الخراسانية. وإن كان أبو القاسم الكعبي يقر بمخالفة أبي حنيفة لأصل الوعد والوعيد، ويعده من المرجئة بناء على ذلك(٢٠٩)؛ لكن إذا استحضرنا ما سبق إيراده، واستحضرنا كذلك ضابط «**المعتزلي**» عند أبي القاسم الكعبي، وهو من قال بالتوحيد والعدل، ولم يقل من المقالات ما يزيل الولاية ويوجب العداوة(٢١٠)، واستحضرنا أيضًا الضابط الذي ذكره شيخه أبو الحسين الخياط - وهو من أهل بغداد- الذي حكى ما كان عليه المعتزلة من التدين بالأصول الخمسة، واستحضرنا أخيرًا إشارة أبي القاسم الكعبي من أنه يجد في أهل الفقه الذين يطلق عليهم الحشوية -بتعبيره- لقب «**أهل الرأي**» من يشاركهم فيما حكى هو عنهم من مقالات(٢١١)؛ ما يشعر بأنه يرى أهل الرأي على خلاف عقائد أهل الحديث في التوحيد والقدر= فإنه ستكون لدينا قرينة لا بأس بها على صحة انتساب أبي القاسم الكعبي لمذهب الحنفية في الفروع.

(١١)

يعود تعرفي على **محمد مجدي السيد**، من جمهورية مصر العربية، حين طلبت مني إدارة **دار فارس لبعث التراث وتأصيل الفكر** في دولة الكويت في تاريخ (١٤/ جمادى الآخرة/ ١٤٤٣هـ-١٧/ يناير/ ٢٠٢٢م) مراجعة تحقيقه لكتاب **النظامي القوامي الرضوي** لأبي بكر الفوركي النيسابوري، سبط المتكلم الأشعري المشهور ابن فورك الأصفهاني، وهو أحد كتب أشعرية جيل أبي المعالي الجويني في علم الكلام. وهذا التحقيق هو أطروحته للماجستير تقدم بها إلى قسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم- جامعة الفيوم، وقد نوقشت في يوم

---

(٢٠٩) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٠-٢٠١. و«**المرجئة**» في الأدبيات الاعتزالية هم من لا يقطعون بالشهادة على مرتكبي الكبيرة في النار، ويجوزون المغفرة لهم. فإطلاق المرجئة في الأدبيات الاعتزالية يختلف عنه في أدبيات أهل الحديث؛ فأهل الحديث، وإن قالوا بأن الإيمان تصديق وقول وعمل؛ إلا أنهم من المرجئة وفق نظرة المعتزلة؛ لكونهم لا يقطعون بوعيد أهل الكبائر، ويجوزون مغفرة الله لهم.

(٢١٠) انظر: المصدر السابق، ص١٦٩، ١٩٦.

(٢١١) انظر: المصدر السابق، ص٢٠٤.

الخميس (٢٧/ ربيع الآخر/ ١٤٤٣هـ-٢/ ديسمبر/ ٢٠٢١م)[٢١٢]. وبطبيعة الحال أن يحدث تواصل بيني وبينه؛ لما تفرضه مراجعة مثل هذا النوع من الأعمال التخصصية من مراسلات للاستفسار والتثبت؛ فنشأت علاقة بيننا، وقد وجدت أن ثمة اهتمامًا مشتركًا بيننا في قضايا التخصص؛ إذ إنه لم يكن مثل عامة من يتواصل معي لغرض معرفي ينتهي مع انتهاء حاجة المتواصل للمعرفة؛ حيث إنه من الملاحظ أن عددًا من طلبة الدراسات العليا لا يستمرون في النشاط المعرفي بعد حصولهم على الدرجة العلمية. لذا؛ نشاهد في مجتمعنا العربي أناسًا يحملون درجة الدكتوراة بل ويمكثون في الأكاديميا سنوات طويلة وهم ليس لهم أي بحث منشور! بينما لاحظت في **محمد مجدي السيد** أنه متخصص تخصصًا دقيقًا في القضايا الكلامية والفلسفية، ومعتنٍ بتتبع تراث الطوائف، وملاحظة سياقاتهم، كما أنه حقق بعض النصوص، وترجم عدة مقالات، وأصدر عددًا من الأبحاث؛ وقد فعل هذا كله وهو بعد لم يحصل على درجة الدكتوراة؛ ما يعني أنني أمام طالب للمعرفة لذاتها، لا لغيرها.

وبعد حصول **دار ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية- ناشرون** على حقوق ترجمة هذه الدراسة من قبل الناشر الأصلي (BRILL)، مكثت وقتًا طويلًا في البحث عن مترجم يتولى ترجمتها، فشاء الله في أثناء مراسلة بيني وبين **محمد مجدي السيد** على تطبيق (WhatsApp) أن أعرض عليه فكرة ترجمة هذه الدراسة هكذا بلا سابق ترتيب مني، وذكرت له أني لن أجد أفضل منه؛ للمواصفات التي ذكرتها آنفًا عنه، فتردد بادئ الأمر؛ لكونه لم يسبق له أن ترجم كتابًا كاملًا، وإنما انصبت ترجماته السابقة على المقالات. فذكرت له أن إتقان الأعمال لا ينزل من السماء على المرء هكذا، وإنما لا بد من خوض التجربة والمواظبة على الممارسة، فالمترجمون الكبار لم يصلوا إلى هذا المستوى إلا بعد عدة ترجمات، وكذا الحال مع تحقيق النصوص التراثية وكتابة الأبحاث

---

(٢١٢) وصدرت الطبعة الأولى لهذه الأطروحة عن الدار سالفة الذكر في عام: (١٤٤٤هـ/ ٢٠٢٣م).

العلمية، فالباحث يتطور معرفيًا مع مضي الوقت إذا واظب على ممارسة النشاط البحثي. فما إن اقتنع بوجاهة كلامي إلا وقمنا بترتيب خطة للعمل، تتلخص في أنه يرسل لي ترجمة كل فصل بعد فراغه منه، وبعد أن أراجعه وأعلق على المادة العلمية أعيده له؛ لكي يرى وجاهة انتقاداتي على صياغته للترجمة، ثم بعد أن يعدل ما يرى وجاهته، يعيد لي الملف؛ حتى أضمه للملف الأساس لهذا العمل. وجرينا على هذه الطريقة حتى فرغ من الترجمة. وقد فرغ من المسودة الأولى في مدة ثلاثة شهور؛ حيث بدأ فيها بتاريخ (٢٨/ فبراير/ ٢٠٢٣م) وانتهى منها بتاريخ (٣/ يونيو/ ٢٠٢٣م)! وقد زاد قدره في نفسي لما تمتع به من أخلاق كريمة وانضباطية في إنجاز الترجمة في وقت قياسي.

(١٢)

سألت نفسي بعد أن انتهى محمد مجدي السيد من ترجمة الدراسة: «من الباحث العربي المناسب الذي نعرض عليه ترجمة هذه الدراسة ليراجعها ويفيدنا بما لديه من ملحوظات، سواء على الترجمة أم على مادة الدراسة نفسها؟»؛ فلم يخطر في بالي سوى محمد الحسيني، وهو باحث متخصص في تراث الزيدية والمعتزلة من الجمهورية اليمنية، ومؤلف كتاب مصادر علم الكلام الزيدي[٢١٣]. ومحمد الحسيني أنا على دراية به؛ إذ اشتركت معه في تحقيق مخطوطة الواضح، وهو كتاب في علم أصول الفقه، من تأليف القاضي أبي يوسف القزويني، كما أني مطلع على أعماله الأخرى، وراجعت بعضًا منها، وبيني وبينه مراسلات يومية في قضايا علمية، إضافة إلى أن هناك أعمالًا مشتركة بيننا سترى النور قريبًا إن شاء الله. وقد وجدت نفسي، بعد قرابة سنتين من التعرف عليه؛ أمام قامة علمية، تتمتع بسعة الاطلاع وعمق الفهم والتواضع المعرفي والسلامة من التحيزات المذهبية التي تفسد البحث العلمي وتحوله إلى ساحة للتراشق الطائفي والعيش في الماضي؛

---

٢١٣) صدر عن دار فارس لبعث التراث وتأصيل الفكر في الكويت في عام: (١٤٤٣هـ-٢٠٢٢م). وقد تضمن معلومات مفصلة عن التراث الكلامي الزيدي المطبوع والمخطوط إلى القرن: (٩هـ/ ١٥م).

فالذي يحرك **محمد الحسيني** هو المنهج لا الانتماء، والذي يقنعه هو الدليل لا الأماني. وقد أحسنت في الاختيار، وسيرى القارئ الكريم جهد **محمد الحسيني**، سواء في مقدمته أم في تعليقاته؛ حيث كانت ملحوظاته ملحوظات الخبير المتخصص، ولا عجب؛ فشخص يكتب كتابًا تزيد صفحاته على ألف صفحة يجمع فيه تراث الزيدية الكلامي -المطبوع والمخطوط- لحري بأن يكون واسع الاطلاع ثاقب الفهم، وهو كذلك.

(١٣)

بعد أن فرغ **محمد الحسيني** من خدمة الدراسة رأيت أنه لا بد من أن نحكم الترجمة على أصلها الإنجليزي؛ حيث إن مراجعتي ومراجعة **محمد الحسيني** هي مراجعة للصياغة العربية وليست مراجعة لصحة الترجمة؛ فالمقامان مختلفان تمامًا؛ إذ قد تكون الصياغة صحيحة، لكن الترجمة خاطئة من الأساس. فكان لا بد -والحال هذه- من تحكيم الترجمة على أصلها الإنجليزي، وهذا ليس تشكيكًا في قدرة **محمد مجدي السيد** وتميزه، وإنما هو طلب إتقان العمل بقدر وسعنا. فذهبت أبحث في ذهني عن أسماء مناسبة تتولى مهمة تحكيم الترجمة؛ فلم يحضر في ذاكرتي سوى مترجمين اثنين، وقد رأيت أن أعرض التحكيم على المقدم عندي منهما، فعرضت الموضوع على **هدى العواجي**، من المملكة العربية السعودية، وهي متخصصة أكاديميًا في الترجمة[٢١٤]، كما أنها ترجمت كتاب **إبستمولوجيا الجماعات**، لجينيفر لاكي[٢١٥]، ومقالات أخرى في السياق نفسه[٢١٦]، وهي مديرة النشر في دار **منشورات نادي الكتاب**، الدار السعودية

---

(٢١٤) وهي الآن باحثة ماجستير في «دراسات الترجمة» بجامعة إدنبره في إسكتلندا.

(٢١٥) صدر عن ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية- ناشرون في عام: (١٤٤٣هـ- ٢٠٢٢م).

(٢١٦) من ترجماتها:

نظريات النزعة التأسيسية في التسويغ المعرفي، ريتشارد فوميرتون وعلي حسن:
https://hekmah.org/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B2%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%A3%D8%B3%D9%8A%D8%B3%-D9%8A%D8%A9/

الواعدة في مجال الترجمة، وهي كذلك المشرفة على حساب (تفلسف/ **@Tafalsuf**) في تطبيق (Twitter)[٢١٧]، الذي عرفنا عبره الشيء الكثير من النشاط الفلسفي في الأكاديميا الغربية؛ فلأجل هذه الاعتبارات كانت هي المقدمة عندي لتولي موضوع تحكيم الترجمة. فتواصلت معها، ولم تستعجل بإبداء موافقة أو رفض، وإنما طلبت أولًا الاطلاع على مسودة الترجمة؛ لكي ترى مستواها من حيث الجودة؛ حيث ذكرت لي أن بعض الترجمات يتطلب تحكيمها إعادة صياغة أغلب فقرات الكتاب؛ ما يقلب مهمة المحكم إلى مترجم! وهذا ملحظ مهم؛ فأرسلت لها المسودة الأولى، وبعد اطلاعها عليها أثنت خيرًا على الجهد المبذول في الترجمة والتعليق عليها، وأبدت موافقة في تحكيم الترجمة، وحددت وقتًا للتسليم قد التزمت به.

(١٤)

تتعدد طرائق الناشرين للمخطوطات والترجمات، وكثير من هذه الطرائق لا يحكمها عرف أكاديمي مراعى؛ فمثلًا بإمكان الباحث أن يحقق مخطوطة وينشرها بعنوانها الذي اختاره مؤلفها، كما أن بإمكانه أن يحققها ويقدم لها بمقدمة دراسية وينشرها ضمن عنوان يضعه المحقق بنفسه؛ فهذه طريقة وتلك طريقة أخرى.

وفي سياق الترجمات -وهو سياقنا- بإمكان أي مترجم أن يكون حياديًا مع المادة المترجمة، فيكتفي بترجمة النص كما أراده مؤلفه، دون التقديم له أو التعليق عليه، حتى إن كان في المادة المترجمة خطأ علمي، وبإمكانه أيضًا أن يقدم له فقط ويكتفي بذلك، وهذه المقدمات تختلف بحسب الزاوية التي ينظر منها المترجم، كما بإمكانه أن يجمع بين التقديم وبين التعليق، فلا إشكال مع

= **إبستمولوجيا الشهادة**، كريستوفر غرين:
https://hekmah.org/%D8%A5%D8%A8%D8%B3%D8%AA%D9%85%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%87%D8%A7%D8%AF%D8%A9/

(٢١٧) https://twitter.com/Tafalsuf?t=4M03h6dWLM6eT11NIz3LDw&s=35

أي طريقة يسلكها المترجمون ما دام أنهم يلتزمون بمنهج علمي معتد به ويطردونه في عملهم، ولا يتصرفون في المادة العلمية دون إذن من المؤلفين.

وحيث إن هذا عمل مشترك؛ اشترك في التعامل مع المادة المترجمة ثلاثة أشخاص؛ **المترجم**، و**المراجع**، و**المشرف**؛ بغية تجويده وإتقانه؛ فقد كانت لكل واحد منا تعليقاته على بعض فقرات **الدراسة المترجمة**، لكننا التزمنا بأن يكون التعليق فيما يخدم المادة العلمية ويثريها؛ حتى إن كان في مقام الاستدراك؛ فهذا إثراء يفيد القارئ العربي ويطلعه على وجهات النظر المختلفة. وأؤكد هنا أن هذا الاستدراك لا يقلل أبدًا من قيمة **الدراسة المترجمة**.

وحتى لا نقحم في الترجمة أي كلام ليس من كلام **المؤلفة** فقد جعلنا تعليقاتنا في فصل مستقل يقع في آخر هذه النشرة. لذا؛ فالقارئ بعد أن يفرغ من قراءة مقدمات القائمين على الترجمة سيقرأ بعدها **الدراسة المترجمة**، ثم سيجد بعد الفراغ منها فصلًا يجمع تعليقاتنا عليها، وقد ميزنا حواشي **المؤلفة** عن حواشي تعليقاتنا بأن جعلنا حواشيها بالأرقام العربية (1، 2، 3) وحواشينا بالأرقام الهندية (١، ٢، ٣)، كما ميزنا تعليقاتنا على حواشي **المؤلفة** عن تعليقاتنا على متنها بإضافة رمز (*) إلى الرقم هكذا: (١*، ٢*، ٣*) حتى تتميز تعليقاتنا على الحاشية عن المتن. وحتى تتميز أيضًا تعليقاتنا عن بعضها البعض فقد ختم كل واحد منا تعليقه بحسب موقعه من هذه **الدراسة المترجمة**؛ فكانت كلمة (**المترجم**) تشير **لمحمد مجدي السيد**، وكلمة (**المراجع**) تشير **لمحمد الحسيني**، وكلمة (**المشرف**) تشير **لعبد الله الغِزِّي**. كما أننا وضعنا قائمة بالموارد التي أحلنا إليها إحالة مباشرة؛ سواء في مقدماتنا أم في تعليقاتنا، وقد جعلناها بعد فصل **التعليقات**؛ وكل هذا حتى لا نقحم أي كلام لا ينتمي لأصل هذه **الدراسة المترجمة**، وأن نحافظ على هويتها كما صدرت بلغتها الأم. لذا؛ فهذه النشرة هي ترجمة مطابقة لأصل **الدراسة المترجمة**، وقد التزم **المترجم** نقلها كما صدرت دون أي تغيير أو إضافة أو حذف.

* * *

وفي نهاية هذا التقديم؛ فإني أشكر **محمد مجدي السيد** على ترجمته هذه الدراسة، وأقدر له سعة صدره لانتقاداتي ومقترحاتي، وأثمن له جهده وحرصه، وأثني على صبره وتحمله لمراسلاتي الكثيرة؛ وأتمنى له مستقبلًا علميًا حافلًا بالإنجاز المعرفي، ولا أنسى شكره أيضًا على مراجعته مقدمتي وتعليقاتي وتقديم جملة من الملحوظات والمعلومات. وأشكر **هدى العواجي** على تحكيمها الترجمة على الأصل الإنجليزي؛ للتأكد من دقتها، وإني أقدر لها الجهد الكبير الذي بذلته في سبيل ذلك، كما أشكرها كذلك على تفضلها بمراجعة مقدمتي. وأشكر **محمد الحسيني** على مراجعته المادة المترجمة لهذه الدراسة والتقديم لها والتعليق عليها؛ ما زاد من قيمة هذه النشرة العربية، وسيرى القارئ ذلك عندما يطلع على تعليقاته التي تكشف عن مستوى جهده في هذا العمل، كما لا أنسى شكره أيضًا على تكرمه كذلك بمراجعة مقدمتي لهذه الدراسة وتعليقي عليها وتقديم جملة من الملحوظات والمعلومات. وأشكر **ناصر النعيمي**، من قطر، على مراجعته مقدمتي وتقديم جملة من الملحوظات والمعلومات. وفي ختام هذه القائمة؛ فإني أشكر **خالد دعيبس**، مدير النشر في **دار ابن النديم للنشر والتوزيع/ دار الروافد الثقافية- ناشرون**، على تبنيه نشر ترجمة هذه الدراسة، وأحيي فيه حسن تعامله وطيب نفسه وسعة صدره.

وأخيرًا؛ فإني أرجو أن يكون في ترجمة هذه الدراسة إلى العربية إثراء لحقل الدراسات الاعتزالية بالمقام الأساس، وإسهام في لفت الانتباه إلى مقاربات أخرى في طريقة معالجة القضايا التراثية والنصوص التاريخية؛ بخلاف ما هو معهود في عموم المجتمعات العربية، التي لا تزال تدور حول (الدفاع والجدال)، ولم تسع بعد إلى الخروج منهما إلى (التحليل والتفسير).

عبد الله الغِزِّي

الرياض- المملكة العربية السعودية

صيف عام: (١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م)

al-ghizzi@hotmail.com

مقدمة المراجع

(١)

إن وفرة نصوص علم الكلام والمكتشف منها في العقود الثلاثة الأخيرة وما نظن أنه يمكن أن يكتشف منها= قد ساعد ويساعد في سد ثغرات كثيرة -بعضها صارخ- في الدراسات المؤرِّخة لعلم الكلام لدى الفرق الإسلامية عمومًا والمعتزلة خصوصًا باعتبارها أكثر الفرق تأثيرًا، وفي تصحيح وتقويم آراء وتصورات مغلوطة اعترت تلك الدراسات. ويشكل أيضًا دافعًا قويًا للباحثين لإجراء المزيد من الدراسات المعمقة ليس التي ترسم الخطوط العريضة لتلك الفرق والاتجاهات التي نشأت بداخلها فحسب، بل والمتخصصة التي تدرس التفاصيل والحيثيات والوشائج والتداعيات. ومع ذلك؛ فإن علم الكلام -وفق رأي بعض الباحثين المعاصرين- من أكثر الفروع المعرفية إهمالًا في الدراسات الإسلامية، وأقلها جذبًا للباحثين مقارنة بالفقه أو الحديث أو الدراسات القرآنية[١]. ويمكن إرجاع ذلك بالدرجة الأولى إلى صعوبة مادة علم الكلام ودقتها وتعقيداتها وتشابكاتها؛ التي تفرض على الباحث ما لا يفرضه أي مجال علمي آخر، وتتطلب منه استعدادات خاصة للتعرف عليه وفهمه والإلمام بسياقاته وتفهم إشكالاته؛ من جهد مضن ووقت طويل ومراس ودربة! ويمكن أن يضاف إلى ذلك ضعف التطلع المعرفي والشغف العلمي بهذا النوع من الدراسات؛ ما يؤدي بالمقبل عليه إلى الملل وقلة الصبر والأناة، إضافة إلى حساسية هذا الحقل، وارتباطه بالصراعات

---

(١) انظر: «المرجع في تاريخ علم الكلام»، شميتكه، ١/ ٥٣.

المذهبية بين الطوائف الإسلامية، والأمر الأخير هذا قد يرتبط بالمجتمعا الإسلامية أكثر منه بالمجتمعات الغربية.

وإذا كانت الآثار الباقية التي وصلت إلينا من مصنفات شيوخ الاعتزال ق سمحت لنا بالتعرف على آرائهم الكلامية بوصفها فرقة نشأت بداخلها مدار واتجاهات مختلفة، وصار بالإمكان من خلالها رسم صورة شبه كاملة لآر بعض شخصياتهم المؤثرة والمحورية على قلة عددها، كالقاضي عبد الجبا الهمَذاني وأبي رشيد النيسابوري وابن متويه بوصفهم ممثلين بارزين لفر البهشمية من مدرسة البصرة، وركن الدين ابن الملاحمي بوصفه ممثلًا بارزً للمدرسة الحسينية (= نسبة لأبي الحسين البصري)، إلا أن الأمر ليس كذلك بالنسبة لأولئك الذين لم تصل إلينا آراؤهم إلا بواسطة ما كتبته أيدي أصحابهم وهم الممثلون للمدارس والاتجاهات الأخرى، وتأتي مدرسة بغداد وممثله الأبرز أبو القاسم الكعبي في أعلى القائمة. وكما أن نقل مذاهب وآراء المعتزل بالاعتماد على مصادر الآخر، المخالف لهم من الفرق الأخرى، قد شاب التعميم وسوء الفهم والتحامل والاجتزاء والنقل المشوه، وترتب على بعض إصدار الأحكام في حقهم= فإن النقل بالاعتماد على مصادر المعتزلة نفسها ق يعتريه بعض ذلك؛ بلحاظ تعدد مدارس واتجاهات المعتزلة وإن كان بصور أخف حدة وأقل وضوحًا، وخصوصًا إذا أخذنا بالاعتبار ما تحكيه وتقرّ ب المعتزلة أنفسها من كثرة الجدل والاختلافات الداخلية فيما بينهم وما نتج ع بعضها من تبادل الأحكام بالتضليل والتهليك والتفسيق والتكفير، كالخلاف مثلًا في اللطف والأصلح والتوليد والجزء المنفرد(٢)؛ لكن هذا النقل مع ما قد يعتري سيظل هو الأقرب إلى الواقع من النقل عن الآخر.

ومن ثمة -ونحن بين يدي هذه الدراسة- فإن عملية استخلاص وإعادة بنا الآراء الكلامية لمتكلم لم تصل إلينا أعماله التي خط يراعه فيها خلاصة أفكار

(٢) انظر: «المقالات»، أبو القاسم الكعبي، ص٣٨١، ٣٨٢-٣٨٣.

وأفرغ عصارة رؤاه وآرائه، من الخطورة بمكان في دراسة الأفكار والتأريخ لها إذا كانت ستعتمد على ما كتبه عنه **خصومه** من أصحابه ومن غيرهم، وستمثل تحديًا كبيرًا للباحث بما سيعتوره خلالها من عوائق في جمع تلك الآراء من مظانها المختلفة، ووضع كل منها في سياقه الصحيح المتماسك، وتقييمه النهائي لها. وسيتطلب ذلك منه بطبيعة الحال قدرًا كبيرًا من الحيطة والحذر، وكثيرًا من الفحص والتدقيق والتمحيص، وإعادة النظر والتأني فيما قد ينسبه الباحث إليه من خلال تلك الكتابات! وليس خافيًا أن الغرض من إجراء مثل هذه العملية هو التعرف على تلك الآراء الكلامية ومحاولة رسم صورة متماسكة عنها كاملة أو ناقصة وفق ما جادت به المصادر، ومعرفة سياقها من سباقها ولحاقها، وتلمُّس مدى مساهمة صاحبها وأثره في نشأةٍ أو تكوينٍ أو تقعيدٍ وحتى انشقاق. وليس من ذوي قربى إعادة البناء هذه -وبالتأكيد ليس من ذوي قربى عملنا في الترجمة والمراجعة والتعليق والتقديم لهذه الدراسة- الحكم على تلك الآراء بصواب أو خطأ ولا بحق أو باطل؛ فذاك مجال آخر له أناس آخرون!

(٢)

وقد حرضتنا **رشا العُمَري** في تطوافها الماتع لتلمس سيرة أبي القاسم الكعبي وعلاقاته أن نطوف معها من بلخ في خراسان إلى رويان وطبرستان ثم إلى بغداد، ثم منها إلى خراسان حيث كان هناك أكثر أتباعه ومريديه. وختمت تطوافها بمسرد لأعمال أبي القاسم الكعبي بلغت (٤٢) عملًا صنفتها في فئات، كان حصيلة تنقيبها وتفتيشها في مصادر عديدة قديمة وحديثة. وكانت قبل ذلك قد أخذتنا في جولة قصيرة إلى البصرة وبغداد اللتين اشتهرتا في السياق الكلامي بالمعتزلة ورجالها، وأوقفتنا على العوائق والتحديات التي واجهتها وما تصبو إليه من هذه الدراسة. وقد لفتت في ثنايا ذلك إلى أمر مهم تبينته خلال إعادتها بناء آراء أبي القاسم الكعبي؛ وهو أنها رغم تسليطها الضوء على علم دقيق/لطيف علم الكلام (= علم الكونيات ونظرية المعرفة) لدى أبي القاسم الكعبي إلا أن هناك مجالًا لإجراء المزيد من الدراسات حوله. وهذا صحيح تمامًا؛ فإن ما في

كتاب «**المسائل في الخلاف**» من الآراء التي نسبها أبو رشيد النيسابوري إلى أبي القاسم الكعبي مما هو من علم اللطيف كثيرة بالنظر إلى ما استفادت منه **المؤلفة** في دراستها[٣]. وهذا حري أن يدفع إلى استكمال ما قامت به **المؤلفة** في هذا الجانب وتتبع ما فاتها في الجوانب الأخرى من الصفات والتوحيد والعدل والوعد والوعيد.

(٣)

أشارت **المؤلفة** إلى أن **ويلفرد مادلونج** أوضح تأثير أبي القاسم الكعبي في مذهب الإمام الزيدي الهادي إلى الحق[٤]، والواقع أن هذه السردية غير صحيحة؛ لأن التعويل في ذلك فيما يبدو لي على أمر لم يثبت، وهو تلمذة الهادي على أبي القاسم الكعبي، وقد بينت ذلك في كتابي **مصادر علم الكلام الزيدي**[٥]، **وألمحت المؤلفة** إلى بعض إشكالاته التاريخية[٦]. وأما التشابه في

---

(٣) المواضع التي استفادت منها المؤلفة: ص٢٩-٣٦، ٣٧-٣٨، ٣٧-٤٧، ٤٧-٥٥، ٥٧-٥٨، ٥٨-٥٩، ٦٢-٧٤، ٧٤-٨١، ٨٣-٨٧، ١٠٠-١٠٤، ١١٥-١١٦، ١٢٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٣٨-١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٠، ١٧٧-١٧٩، ٢١٠، ٢١٠-٢١٢، ٢٨٧، ٢٨٧-٣٠٠، ٣٠٠-٣٠١، ٣٠٢-٣٠٣، ٣٠٣-٣٠٥، ٣٠٥-٣٠٨، ٣٠٨-٣٠٩، ٣١٣-٣١٦، ٣١٦-٣١٧، ٣١٧-٣١٨، ٣١٨-٣١٩، ٣١٨، ٣١٩-٣٢٠، ٣٢٠-٣٢١، ٣٢١-٣٢٢، ٣٢٤-٣٢٥، ٣٢٧-٣٣٠، ٣٣٠-٣٣٢، ٣٦٣.

والمواضع التي لم تستفد منها: ص٦١، ٩٦، ١١٦، ١٢٢، ١٢٤، ١٢٩، ١٣٠، ١٥٣، ١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦١، ١٦٢، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧٣، ١٨٠، ١٨٨، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٥، ١٩٦، ٢٠٠، ٢٠٠، ٢٠٢، ٢٠٢، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٨، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٢، ٢٣٣-٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٥، ٢٣٧، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٣، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥١-٢٥٢، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٦٦، ٣١٠، ٣١٥، ٣٢٣، ٣٢٦، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٨، ٣٤١، ٣٤٣، ٣٤٣، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٥٢، ٣٥٤، ٣٥٤، ٣٥٧، ٣٦١، ٣٦١، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٧، ٣٧٠، ٣٧٢.

(٤) انظر: الدراسة المترجمة، ص٦.

(٥) انظر: ص١١٤-١١٧.

(٦) انظر: ص١٥.

آراء الكلامية فهو بمجرده غير كاف ههنا. وإذا كان لا بد من إرجاع التشابه في التأثير والتأثر، على فرض أن هناك تشابهًا وهو ما لم نتحقق منه إلى الآن، ولا ندري لحاجز اللغة هل تحقق منه مادلونج أم لا= فإن الصواب في هذا السياق أن نرجع تأثر الهادي إلى أسرته الذين نشأ بينهم في الحجاز وإلى بيئته الحجازية التي عاش فيها؛ إذ لا ينبغي أن نقتطعه من ذلك السياق ونغفل تأثيره فيه، بصرف النظر مؤقتًا عما يمكن أن يتداخل معه أو يؤسس له من عوامل أخرى مؤثرة، كالتطلع المعرفي والاستعداد الشخصي للتعاطي والتفاعل مع مختلف العوامل الداخلية والخارجية، وكالانتماء إلى الدين الإسلامي وهو عامل رئيس يرتبط فيه المسلم بالقرآن الكريم -بما له من القدسية والمرجعية- الذي أرسى المفاهيم العقدية الأساسية، وآبت إلى نصوصه المفاهيم الأخرى التي فرّعها وولّدها مفكرو الإسلام على اختلاف تصوراتهم وفهمهم لتلك النصوص وزوايا تعاطيهم معها. وأي كلام عن تأثير وتأثر في الداخل الإسلامي أو من خارجه لا يأخذ في الاعتبار العوامل الأخرى وعلى رأسها العاملين الديني والشخصي= هو أشبه بالطفرة يُفقد ما قبلها صلته بما بعدها. ولا يمكن قبول هذا المنطق مثلما لا يمكن قبول منطق الإسقاط والأدلجة والإلغاء.

إن أقرب أولئك -وهو أقدم من أبي القاسم الكعبي نسبيًّا- هو عم الهادي: محمد بن القاسم بن إبراهيم الرسي (ت: ٢٨٤هـ/ ٨٩٧م)، وهو حلقة الوصل بين الهادي وجده القاسم بن إبراهيم الرسي (ت: ٢٤٦هـ/ ٨٦٠م)، الذي يبدو تأثيره في ابنه واضحًا[٧]. فمن آراء محمد بن القاسم الكلامية: أن أول ما يجب على الإنسان هو معرفة الله[٨] ووافقه الهادي[٩] وأبو القاسم الكعبي، ومنع من التقليد[١٠]

(٧) انظر: «الشرح والتبيين»، ص٣-٤، ٩، ١٤، ١٥، ١٦، ٥٧، ٦٤.

(٨) انظر: «الأصول التسعة»، ص٨١، ٩٠.

(٩) انظر: «معرفة الله»، ص٤٩.

(١٠) انظر: «الأصول التسعة»، ٩٤-٩٥.

ووافقه الهادي[11]، خلافًا لأبي القاسم الكعبي الذي أجاز تقليد المحق. وجعل النظر واجبًا[12] ووافقه الهادي[13]، لكنه لم يجعله أول واجب كما قال أبو القاسم الكعبي. ويقسم صفات الله إلى صفات الذات وصفات الفعل[14]، ووافقه الهادي[15] وأبو القاسم الكعبي. ويردّ صفة «سميع بصير» إلى العلم[16]، ووافقه الهادي[17] وأبو القاسم الكعبي. وجعل صفة الجود والرحمة والخلق من صفات الفعل[18]، ووافقه الهادي[19] وأبو القاسم الكعبي. والعلم عنده ضروري ومكتسب[20]، ووافقه أبو القاسم الكعبي. وقال إن خلق الله للخلق تفضُّل عليهم[21] ووافقه الهادي[22]. وإن تعبُّده مصلحة لهم؛ ليعرضهم للمنافع؛ والمنافع عنده ثلاث: ثواب، وعوض، وتفضل. وإن اختلاف الشرائع على حسب المصالح[23]. ولا ندري هل يعني بـ: المصالح، اللطف الذي يقول به معتزلة البصرة أم لا؟ وقد ورد في كلامه: **الألم المصلح**[24]، والآلام من

---

(١١) انظر: **«البالغ المدرك»**، ص٤٧.

(١٢) انظر: **«الأصول التسعة»**، ٩٤-٩٥.

(١٣) انظر: **«البالغ المدرك»**، ص٤١، ٤٧.

(١٤) انظر: **«الأصول التسعة»**، ص٨٥. ويبدو أن تقسيم الصفات هذا كان مستخدمًا في القرن (٢هـ/٨م)؛ إذ ورد على لسان إمام الزيدية زيد بن علي (تـ: ١٢٢هـ/٧٣٩م) -على فرض صحة النصوص المنسوبة إليه- في باب كفارة الأيمان: أن الكفارة تجب على من حنث إذا حلف بصفة من صفات الذات، ولا تجب إذا حلف بصفة من صفات الأفعال. انظر: **«المجموع الفقهي والحديثي»**، ص١٨٦.

(١٥) انظر: **«المسترشد»**، ص١٠٢، ١٣٢-١٣٣.

(١٦) انظر: **«الشرح والتبيين»**، ص٦، ٢٥.

(١٧) انظر: **«الديانة»**، ص٨٨.

(١٨) انظر: **«الشرح والتبيين»**، ص٧-٩.

(١٩) انظر: **«المسترشد»**، ص١٣٢-١٣٣.

(٢٠) انظر: **«الأصول التسعة»**، ص٩٣-٩٤.

(٢١) انظر: المصدر السابق، ص٩٠.

(٢٢) انظر: **«الجملة»**، ١٨١.

(٢٣) انظر: **«الأصول التسعة»**، ص٩٠-٩١.

(٢٤) انظر: المصدر السابق، ص٩١.

الألطاف عندهم، فيحتمل أنه قائل بذلك. وقال إن الله أعلم بالمصلحة من خلقه، وجعل الابتلاء باختلاف الرزق من المصالح[٢٥]. فإذا أسقطنا مذهب أبي القاسم الكعبي في الأصلح عليه، باعتبار أن الرزق من المصالح الدنيوية= فيمكن القول بأن محمد بن القاسم يقول بالأصلح؛ لكن يصعب التحقق من ذلك. وذكر أن الله جعل سكنى الملائكة في السماء وسكنى الإنس في الأرض مصلحة لهم، وعد أن هذا التوزيع **أصلح** لهم فيما علم الله[٢٦]. ولا يكفي ههنا ورود كلمة الأصلح في كلامه لنجعله قائلًا بمذهب أبي القاسم الكعبي في الأصلح! والنار عنده كامنة في الشجر[٢٧] خلافًا لأبي القاسم الكعبي.

هذا بعض ما ذهب إليه محمد بن القاسم مما وجدناه له فيما وصل إلينا من مصنفاته وأمكن مقارنته في هذه العجالة بما في مذهبي الهادي وأبي القاسم الكعبي. فتأثر الهادي وفق ما سبق يمكن إرجاعه إلى عمّه، ولا نعني بذلك أنه لا بد أن يحذو حذوه فيما قاله فيطابق قوله قوله؛ وإنما نريد أن آراء محمد بن القاسم التي قالها متفاعلًا مع بيئته ومحيطه ومتأثرًا بأبيه القاسم، مثَّلت دافعًا للهادي ليتفاعل ويتعاطى معها أيضًا باعتباره ابن تلك البيئة وألصق بها من غيرها، فتطرُق ذهنه تلك القضايا وينظر فيها ويتأملها، ويخرج بآرائه الخاصة فيها سواء وافق عمه -وغيره- فيها أم لم يوافقه! ونفس الشيء يقال عن تأثر الهادي بجده القاسم، وهو أولى وأحرى؛ لِـمَا تمتع به القاسم من شخصية كاريزمية (Charisma) بين أهله وذويه ومتابعيه.

وإذ أمكن إعادة النظر في سردية تلمذة الهادي على أبي القاسم الكعبي -والتي أتت من الداخل الزيدي ولقيت القبول خارجه- وأمكن تجاوزها كنموذج تفسيري مسيطر؛ فيمكن إعادة النظر في سرديات أخرى في نطاق الزيدية وغيرهم

---

(٢٥) انظر: المصدر السابق، ص٩١.

(٢٦) انظر: المصدر السابق، ص٩٦.

(٢٧) انظر: «التفسير»، ص٤٩٢.

والخروج بنتائج ومقاربات جديدة طالما أن هذه السرديات ليست من قبيل القطعيات من جهة، وتتجاذبها عوامل مختلفة قد يتداخل معها التحيز والهوى ويعتريها الخلل والنقص من جهة أخرى!

(٤)

تركت **المؤلفة** الاعتماد على مؤلفات الزيدية في إعادة بناء آراء أبي القاسم الكعبي إلا على عدد قليل منها؛ لأنها وفق تعبيرها: «**لا تزال غير مستكشفة**»[٢٨]. وهذا صحيح وإن كانت مصادر ثانوية بالنسبة لها؛ فلا يزال تراث الزيدية عالـمًا مجهولًا لأغلب الباحثين، والمستكشف منه -الذي أُخضع للدراسة مطبوعًا كان أو مخطوطًا، وبحسب علمي القاصر- هو مجموعة من تراث زيدية الري في القرنين: (٤-٥هـ/ ١٠-١١م) لارتباطه بدراسات المعتزلة. أما تراث أوائل الزيدية في الحجاز -باستثناء دراسات **ويلفرد مادلونج** عن القاسم الرسي[٢٩]- واليمن وشمال إيران وسائر تراث زيدية اليمن فلم يستكشف بعد مطبوعًا ومخطوطًا. وهذا يبين مدى الإهمال في حقل الدراسات الزيدية؛ ومما يدل على ذلك أن أعمال الهادي إلى الحق الكلامية على أهميتها العلمية والتاريخية -ومثلها أعمال المهدي الحسين بن القاسم العياني (تـ: ٤٠٤هـ/ ١٠١٣م)- قد نشرت في ثلاث طبعات يمنية مختلفة التحقيق، لم يتطرق محققوها إلى نقدها والتحقق من نسبتها إليه.

وذكرت **المؤلفة** أيضًا أن أوائل الزيدية اتبعوا علم الكونيات الطبيعي لأبي القاسم الكعبي[٣٠]، وعلم الكونيات وإن فسرته بـ: دقيق أو لطيف الكلام[٣١]، إلا أنها أطلقت القول فلم تعين ما القضايا التي اتبعوه فيها من علم اللطيف؟

---

(٢٨) انظر: **الدراسة المترجمة**، ص٢٩.

(٢٩) ولا ننفي بطبيعة الحال أن هناك دراسات أخرى كتبها باحثون في الأكاديميات الغربية عن أوائل الزيدية؛ لكن حاجز اللغة منع من الاطلاع عليها.

(٣٠) انظر: ص١٦٧.

(٣١) انظر: ص١٦٨.

والكلام المجمل يصعب التحقق منه والتعليق عليه؛ لكن يلوح من سياق كلامها أن ما/مما تعنيه هو مذهب الطبائع، وأنها تعني بـ: أوائل الزيدية، الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين وجده القاسم الرسي(٣٢). ولا يمكن ذلك بالنسبة للقاسم الرسي؛ للفارق الزمني بينهما والتأثير ينبغي أن يكون بالعكس؛ لأن أبا القاسم الكعبي -على افتراض أن ميلاده كان عام: (٢٣٧هـ/ ٨٥١ أو ٨٥٢م)- كان في الثامنة من عمره حين وفاة القاسم عام: (٢٤٦هـ/ ٨٦٠م). فلا يبقى أمامنا ممن يحتمل أنها تقصده إلا الهادي إلى الحق. فالسؤال الآن، وإن كان تراثه لم يستكشف بعد، هل كان من مذهبه القول بالطبائع؟ الواقع أنني لم أقف على شيء منه في مجموع كتبه ورسائله المطبوعة، ولا وجدته قال بأن حدوث العالم كان من الطبائع الأربع؛ بل لا يوجد فيها كلمة «طبع» ولا أي من مشتقاتها التي يمكن أن ترد في مذهب الطبائع: «**طبائع، طبائعية، طبائعي، طبعية، طبعي، طبيعة، طبيعية**»، بأل التعريف ودونها مضافة وغير مضافة ولا حتى في سياق الدحض. وهذا سينسحب على الزيدية المطرفية وإن كانت آراؤهم الكلامية لم تدرس بعد من خلال تراثهم أو المتبقي منه ومن خلال تراث خصومهم الزيدية المخترعة؛ إذ ستكون صلتهم بالهادي في مذهب الطبائع مفقودة، وقد أشارت **المؤلفة** إلى أن مذهبهم في الكونيات الطبيعي بعيد جدًا عن مذهب أبي القاسم الكعبي وأوائل الزيدية(٣٣).

ومن ثمة ينبغي والحال هذه الانتظار إلى أن تستكشف أعمال الهادي وأعمال غيره من أوائل الزيدية، كابنيه: المرتضى محمد بن الهادي (ت: ٣١٠هـ/ ٩٢٢م) والناصر أحمد بن الهادي (ت: ٣٢٥هـ/ ٩٣٦م) وكالمهدي

---

(٣٢) الناصر الأطروش -والذي التقى بالكعبي في بلاط الداعي محمد بن زيد بطبرستان وذكرته المؤلفة ص٩-١٠- وإن لم تصل إلينا مصنفاته التي نتبين منها آراءه الكلامية إلا أنه وفق ما نُسب إليه أنه قاله في كتابه **المسفر**= كان من المعارضين لمسالك المعتزلة، ومما انتقده عليهم -وبعضه قال به الكعبي- القول بالأصلح واللطف والجزء والمباشرة للفعل والتولد. انظر: «**مجموع السيد حميدان**»، ص١٩٤-١٩٥.

(٣٣) انظر: **الدراسة المترجمة**، ص١٦٧.

الحسين بن القاسم العياني، والأخير فيما يبدو من بعض أعماله من القائلين بمذهب الطبائع. لكن يمكننا هنا أن نقول مبدئيًّا: إن ما يوجد في أعمال الهادي من قضايا علم لطيف الكلام (= علم الكونيات الطبيعي) -دون القضايا الأخرى كالصفات وأفعال العباد- قليل بالنظر إلى ما في أعمال أبي القاسم الكعبي والآراء المنسوبة إليه وما نجده فيها من الكثرة والتفاصيل والدقة والتشعب؛ ما يصعب معه المقارنة بين مذهبيهما في تلك القضايا لمعرفة مدى التشابه والاختلاف بينهما، لا لإثبات التأثير والتأثر؛ فليس في أعمال الهادي الكلام في الجوهر والجزء المنفرد والأرض وسكونها وأنواع الأعراض وأحكامها من التماثل والتضاد والاختلاف والبقاء والإدراك والتولد والأسباب والمسببات والمعلوم والمجهول والمقطوع والموصول وغيرها من القضايا التي تعرض لها أبو القاسم الكعبي وصنَّف فيها الكتب العديدة. فالمقارنة في هذا الجانب ستكون في أضيق الحدود وستعتمد في مجملها على الاستكناه والاستنباط والاحتمالات؛ لكنها في الجوانب الأخرى من المتوقع أن تكون أوسع وأرحب مجالًا.

(٥)

العمل البشري لكونه بشريًّا هو عرضة للخطأ، والأعمال البحثية التي تعتمد على كم كبير من المصادر أكثر عرضة للخطأ من غيرها، خصوصًا إذا كانت المعلومات المنقولة والمستفادة منها على درجة عالية من التفصيل والدقة والتعقيد والتشابك واختلاف الصيغ فيما بينها. والخطأ -والمقصود هنا بالتأكيد الخطأ غير المتعمد- قد يكون في نقل النص من المصدر حرفيًّا أو بالمعنى، أو في نقل عنوانه، أو في نقل أرقام أوراقه أو صفحاته، وقد يكون الخطأ من الباحث نفسه حين النقل، وقد يكون من غيره حين يدفع الباحث ما كتبه بيده إلى الصاف لينسخه إلى الحاسوب فيخطئ في نسخه. وقد تبين لنا أثناء المراجعة وجود أخطاء في إحالات المؤلفة إلى مصادر اعتمدت عليها؛ بعضها أمكننا تفسيره بإرجاعه إلى ما يعتري الإنسان من السهو أو سبق القلم/الذهن أو انتقال

النظر، وهذا النوع قليل جدًا، ولا يؤثر بحال على قيمة هذه الدراسة؛ لكن بعضها الآخر لم يتضح لنا تفسيره، وهو تحديدًا إحالتها إلى مخطوطة **شرح عيون المسائل** للحاكم الجِشُمي: (ج١) و(ج٢). والتفسير المقبول في هذا أن **المؤلفة** اعتمدت على ترقيم مختلف عن الترقيم المثبت في النسخ التي بحوزتنا. وحتى نسهل على القارئ الرجوع إلى إحالات **المؤلفة** إلى مخطوطة **شرح عيون المسائل** فقد أثبتنا الأرقام الواردة في النسخة الخطية المتداولة في مسرد التعليقات، ولا يعني هذا أنه استدراك منا على **المؤلفة**؛ لأن المرجح الآن أنها اعتمدت على ترقيم مختلف عن الترقيم المثبت على النسخة الخطية للكتاب. وقد اعتمدنا على النسخ التي اعتمدتها **المؤلفة**؛ من **شرح عيون المسائل**: ١) نسخة مكتبة دار المخطوطات بصنعاء (= المكتبة الغربية سابقًا)، وهي مجلد واحد يضم الجزأين الأول والثاني. ٢) نسخة مكتبة ليدن للجزء الثالث. ٣) نسخة مكتبة الجامع الكبير بصنعاء (= المكتبة الشرقية سابقًا)، للجزء الرابع. وهاتان النسختان لم تذكرهما **المؤلفة** في قائمة مصادرها. ومن **العيون**: نسخة مكتبة الأمبروزيانا.

* * *

وفي ختام هذا التقديم؛ أشكر **محمد مجدي السيد**، من جمهورية مصر العربية، على ترجمته هذه الدراسة؛ مثمنًا جهده المبذول فيها ومقدرًا حرصه وتفانيه في إنجازها. وأشكر **عبد الله الغزِّي**، من المملكة العربية السعودية، على إشرافه المتميز والمنضبط لسير خطوات الترجمة والتعليقات والمقدمات خطوة خطوة، واهتمامه بتفاصيل ودقائق هذا العمل وضبط طرقه وتوحيد مسالكه. وأشكره أيضًا على مراجعة مقدمتي وتعليقاتي. وأشكر لكليهما سعة صدريهما وتقبلهما تعليقاتي واستدراكاتي خصوصًا الطويلة منها؛ حرصًا منهما على إثراء هذه النشرة العربية. وأشكر **هدى العواجي**، من المملكة العربية السعودية، على تحكيمها الترجمة على أصلها الإنجليزي. وأشكر **المؤلفة** التي جمعتنا دراستها على تباعد أقطارنا وحفزتنا على التفاعل الجاد مع أطروحتها.

وأختم هذا الختام بشكر **خالد دعيبس**، مدير النشر في دار ابن النديم للنشر

والتوزيع/دار الروافد الثقافية- ناشرون، على سعة أفقه وتبنيه نشر هذه الترجمة التي نأمل أن تحقق ما نرجوه في مجال الدراسات المهتمة بقضايا التأريخ للأفكار وإعادة بناء الآراء وكيفية معالجتها والتعامل معها، وأن تكون نموذج محاكاة في أطروحات ومقاربات أخرى مشابهة؛ للمساهمة في انتقال الدراسات العربية من حيز (الاستيراد والاستهلاك) إلى حيز (الإنتاج والتصدير).

محمد الحسيني

صنعاء- الجمهورية اليمنية

صيف عام: (١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م)

alhusainimohd064@gmail.com

مقدمة المترجم

(١)

ما إنْ أطل القرن: (٣هـ/٩م) برأسه إلا والمعتزلة ماضية بثبات في مساءلة الفكر الديني والسعي الحثيث نحو سَبْر غَوْر «علوم العدل» وصقلها. ولم يكن تفوق الاعتزال في هذه المرحلة الحرجة من تاريخه ضربًا من ضروب الصدفة، بل بناءً على أسس وُسمت له من قِبل أشياخه وأخلافه. ومن أخص خصائص هذه المرحلة أخذ المعتزلة بعين الناقد الممتحن من إرث أسلافهم والإضافة إليه بمهارة؛ فنظروا في قضايا الاعتقاد وعددوا الآراء والأقوال على أوسع مدى وأصرح بيان.

وقد كانت البصرة وبغداد قلب الاعتزال النابض حتى وإنْ امتد -لظروف وأسباب مختلفة- إلى خارج هذا القطر ووصوله للأندلس ونحوها[1]؛ فنجد على رأس (معتزلة البصرة) واصل بن عطاء وعمرو بن عُبيد، ثم العلاف والنظّام والأسواري ومُعمَّر بن عبّاد وهشام الفُوطي والجاحظ والشّحام والجُبّائيين، وأتباعهم. وفي الجهة الأخرى (مدرسة بغداد) كانت من أقرب دوائر الاعتزال إلى ذلك الدرس الذي قام على مبدأ «الأخذ الناقد»، لا سيّما وأنّ أحمد بن أبي دواد كان مُولعًا بعقد مجالس العلم التي كان يستقدم فيها علماء التخصصات المختلفة. إضافة إلى ذلك، بِشْر بن المعتمر والمردار وجعفر بن مُبشّر وجعفر بن

(١) انظر لمزيد من التفصيل: «موقف المستشرقين من المعتزلة في الأندلس وامتداداتها في المذاهب اليهودية»، د. عادل سالم عطية، محمد مجدي السيد، مجلة دراسات استشراقية، العدد الثلاثون/ ربيع ٢٠٢٢م.

حرب والإسكافي والخيَّاط وأتباعهم الذين ضربوا بسهم في لطيف الكلام وجليله. ومن أشهر أقطاب هذه المدرسة، وأكثرهم إثارة للجدل، ومن أقدم مَنْ وصلت إلينا بعض مؤلفاتِه: أبو القاسم البلخي الكعبي (ت: ٣١٩هـ/ ٩٣١م) تلميذُ الخيَّاط وصديقُه. ومع ارتباط أبي القاسم الكعبي بشيخه ودأب المترجمين وكُتَّاب الفِرق على ربطِه به إلا أنه خالفَهُ وفاقَهُ؛ فالخيَّاط إذا كان قد حاول - بوصفه آخر حلقات سلسلة الاعتزال البغدادي- رأب الصدع والتوفيق بين اتجاهه واتجاه معتزلة البصرة إلا أن أبا القاسم الكعبي اختار لنفسه مسارًا تبنَّى فيه اختيارات كلامية جديدة عُرِفَ ومُيِّز بها عن أقرانه.

(٢)

ويبدو أن ضياع قدر كبير من تراث المعتزلة كان سببًا في دفع الباحثين نحو الاجتهاد في استخلاص أفكارهم من كتابات أشياعهم وما نُسب إليهم في مصنفات خصومهم، وجمعها وترتيبها وتمحيصها؛ لإبرازها في شكل مذهب متماسك الأجزاء فيه ما فيه من العمق والتعددية. ويُعد أرباب الأكاديميا الغربية من أبرز الباحثين المهتمين بالمعتزلة، ولعلي لا أغالي حينما أقول إنه لم يُعْتن في دوائر الأكاديميا الغربية بمدرسة كلامية «درسًا وتحليلًا وترجمة وتحقيقًا» مثلما اعتُني بالمعتزلة، ومما يحمد لأرباب هذه الأكاديميا -بصرف النظر عن الملاحظات والهنات في بعض أطاريحها- أنها لم تدع حجرًا فوق حجر إلا أزاحته وفتشت عمَّا قد يكون تحته من كلام المعتزلة. وتظهر ملامح هذه الجهود، مثلًا، لدى **ويلفرد مادلونج** (Wilferd Madelung) **وزابينه شميتكه** (Sabine Schmidtke)، **وسارة سترومسا** (Sarah Stroumsa)، **وكاميلا أدانغ** (Camilla Adang)، **وديفيد سكلار** (David Sklare)، **وحسن أنصاري** (Hassan Ansari)، **وخان تييل** (Jan Thiele)، **وديفيد بينيت** (David Bennett)، وغيرهم.

ولعل الملمح الأكثر أهمية في دراسة الباحثين الغربيين للمعتزلة، والذي يجدر بنا التنويه عليه، هو سعيهم الدائب إلى إعادة بلورة وبناء آراء أعلامها لا

سِيَّما من فُقِدت مؤلَّفاتهم. ويُعد دانيال جيماريه (Daniel Gimaret) -رغم شغفه بالمذهب الأشعري- من أبكر الباحثين الذين عملوا على إعادة بناء أفكار الجُبَّائي معتمدًا في ذلك على قراءة دقيقة «**الكتب عبد الجبار تلميذ الجُبَّائي الأطول عمرًا والأكثر كتابة**»[٢]. على أن دراساتنا العربية، في الوقت نفسه، لم تعدم هذا اللون من التأليف وتلك المنهجية الهادفة إلى إعادة بناء المذاهب، بل وكان لبعض كبار باحثينا السبق في ذلك، وهو ما نجده شاخصًا في جُهد الدكتور **محمد عبد الهادي أبو ريدة** (Abu Rida) حول شيخ معتزلة البصرة «إبراهيم بن سيَّار النَّظَّام» حيث خصص رسالته الماجستير لهذا الموضوع أواخر عام: (١٩٣٨م)، وانطلق أبو ريدة في بحثه من مسلمة مؤداها: «**نظرًا لأنه لم يصل إلينا للنظَّام ولا لغيره من شيوخ المعتزلة المتقدمين مؤلفاتٌ يمكن الاعتماد عليها فإنه لا بد للباحث من تلمس النصوص في مختلف كتب علم الكلام وفيما صنفه مؤرخو الفرق الإسلامية، كما لا بدّ من جمع هذه النصوص ونقدها وترتيب المادة لاستخلاص مذهب النظَّام وعرضه في صورة موحَّدة**»[٣].

(٣)

ومن أهم الدِّراسات التي أُجريت حديثًا في هذا الصدد دراسة الدكتورة **رشا العُمَري** (Racha el Omari)، حول آراء أبي القاسم الكعبي (ت: ٣١٩هـ/ ٩٣١م) الكلامية، حيث سعت هادفة نحو إعادة بناء أفكاره واختياراته ووضعه في سياقه التاريخي بوصفه ممثلًا لسلسلة من سلاسل الاعتزال البغدادي. ولعل من المناسب قبل الحديث عن هذه الدِّراسة التي بين أيدينا أنْ نُعرِّف بصاحبتها أولًا.

---

(٢) رضوان السيد، من تقديم كتاب: «**بعض إشكاليات علم الكلام الإسلامي**»، ترجمة: محمد بوهلال وسالم بوخدّاجة، ص٨-٩. مع الانتباه أن القاضي عبد الجبار ليس تلميذًا مباشرًا للجُبَّائي.

(٣) «**إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية الفلسفية**»، محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٦٥هـ=١٩٤٦م). زد على ذلك دراسة محمد صالح السيد حول عمرو بن عبيد، عام: (١٩٨٥م)، ودراسة سليمان الشواشي حول واصل بن عطاء، عام: (١٩٩٣م)، وغيرها.

رشا العُمَري، باحثة من أصول عربية (سورية)، حصلت على الدُّكتوراة من جامعة ييل (Yale University). تشغل منصب أستاذ الدِّراسات الدِّينية المشارك بجامعة كاليفورنيا سانتا باربرا (UCSB). من المتخصصين في الدِّراسات العقدية الإسلامية والتاريخ الثقافي، ومن بين المقررات التي تولَّت تدريسها بالجامعة: «تاريخ علم الكلام الإسلامي»، و«مدخل إلى الحضارة الإسلامية»، و«اللغة العربية» و«الإنسانية الإسلامية (Islamic Humanism)».

ينصب اهتمامها على دراسة المعتزلة وأهل الحديث. ومما تُرجم لها في الآونة الأخيرة-إضافة إلى دراستنا هذه-: **أصول المعتزلة**(٤)، **كتاب الحيدة: الأهمية التاريخية لنص موضوع**(٥)، **ثيولوجيا السُّنة عند ابن تيمية وجدله مع الأشاعرة**(٦). إضافة إلى البحوث والمواد العلمية التي لم تترجم بعد حول **هشام الفُوطي**(٧)، **جعفر بن حرب**(٨)، **جعفر بن مُبشِّر**(٩)، **علم الكلام**(١٠)، **أحاديث**

---

(٤) تُرجم ونُشر ضمن كتاب: **«المرجع في تاريخ علم الكلام»**، تحرير: زابينه شميتكه، ترجمة: د. أسامة شفيع السيد، تقديم: د. حسن الشافعي، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٨م.

(٥) تُرجم ونُشر ضمن كتاب: **«مراجعات بحثية في التراث العقدي»** (دراسات عربية ومترجمة) تنسيق وتحرير: ياسر بن ماطر المطرفي، ترجمة: محمد سعد كامل، مركز نماء للبحوث والدراسات، القاهرة/بيروت ٢٠٢٢م.

(٦) تُرجم ونُشر ضمن كتاب: **«ابن تيمية وعصره»**، تحرير: يوسف ربوبورت وشهاب أحمد، ترجمة: محمد بو عبد الله، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٨م.

(٧) El Omari, Racha, "Hishām al-Fuwaṭī." Encyclopaedia of Islam, third edition. Leiden: Brill, 2016.

(٨) El Omari, Racha, "Jaʿfar b. Ḥarb", in: Encyclopaedia of Islam, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart, 2022.

(٩) El Omari, Racha, "Jaʿfar b. Mubashshir", in: Encyclopaedia of Islam, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Devin J. Stewart, 2022.

(١٠) El Omari, Racha, Theology." In The Encyclopedia of Islamic Political Thought, edited by Gerhard Böwering et al. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2012.

الرؤية[(١١)]، **كتاب عيون المسائل والجوابات للكعبي**[(١٢)]، وكذلك مراجعاتها بعض الدراسات المنشورة حديثًا، خاصة دراسة ليفنات هولتزمان (Llivnat Holtzman) حول التشبيه[(١٣)]، وغيرها[(١٤)].

ويُعد هذا الكتاب، الذي بين أيدينا، امتدادًا لجُهد **المؤلفة** الذي بدأته في أطروحتها لنيل درجة الدكتوراة عام ٢٠٠٦م، بإشراف **ديميتري غوتاس** (Dimitri Gutas)، والتي ركزت فيها على مصادر أبي القاسم الكعبي واستقباله[(١٥)]. وقد نشرت **المؤلفة** أطروحتها بعد عقد من إجازتها وصدرت عن دار بريل بلَيْدن سنة ٢٠١٦م، وهي النشرة التي اعتمدت عليها لنقلها إلى العربية.

قسمت **المؤلفة** كتابها إلى جزأين، امتد الجزء الأول المعني بـ«**النقد المصدري**» (من٢٩-٨٦) وهو عبارة عن الفصل الأول، أودعت صدره مقدمة عامة في **٢٥** صفحة اشتملت على مراجعة للدراسات السابقة حول أبي القاسم الكعبي وترجمته ومؤلفاته. علاوة على ذلك، ركزت **المؤلفة** على إثبات صحة وموثوقية الروايات التي قدمتها المصادر لإعادة بناء آراء أبي القاسم الكعبي الكلامية. أما الجزء الثاني المعني بـ«**الكلام**» فقد اشتمل على بقية فصول الكتاب حول: الصفات، والعدل، ونظرية المعرفة، ومذهب الطبائع، والإمامة متفاوت الطول، وخاتمة موجزة، مشفوعة بالفهارس.

---

(١١) El Omari, Racha, "Beatific Vision." In The Oxford Encyclopedia of the Islamic World, edited by John L. Esposito, vol. 1: 331-332. Oxford: Oxford University Press, 2009.

(١٢) El Omari, Racha, Divine Justice: Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Kaᶜbī (d. 319/931), ᶜUyūn al-masāʾil wa-l-jawābāt, in Māturīdī Theology A Bilingual Reader, Edited by Lejla Demiri, Philip Dorroll and Dale J. Correa, Mohr Siebeck 2022.

(١٣) El Omari, Racha, "Anthropomorphism in Islam: The Challenge of Traditionalism (700-1350)." The Journal of the American Oriental Society, vol. 141, no. 2, Apr.-June 2021.

(١٤) El Omari, Racha, "Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Hadīth," Journal of Near Eastern Studies, 71(2) (2012): 231-256.

(١٥) El Omari, Racha. "The Theology of Abū l-Qāsim al-Balḫī/al-Kaᶜbī (d. 319/931): A Study of Its Sources and Reception." PhD dissertation, Yale University, 2006.

ويوجد لدى **المؤلفة** هَمّ ظاهر، وهو تتبع أغلب القضايا التي أثيرت حول أبي القاسم الكعبي وما أُسند إليه في المصادر مخطوطها ومطبوعها **محاولة من ذلك إخراج أفكاره إلى القارئ مخرج الكلّ المتناسق**. ولذلك أودعت صدر الكتاب مجموعة من الجداول والملاحق (امتدت من ص٥٣ إلى٨٦) لرصد ما نُسب إلى مؤلِّفنا في مختلف القضايا. هكذا نلاحظ إذن أهمية هذا العمل، فهو يُقدِّم كمًّا من المعلومات حول آراء أبي القاسم الكعبي واختياراته الكلامية في مكان واحد لا مقارنة بينه وبين ما كنا نتلمسه مبعثرًا في المصادر الكلامية. ومما أرّق **المؤلفة** بمعرض رصدها لآراء أبي القاسم الكعبي خلط المصادر، الواضح، بين آرائه وأتباع المدرسة البغدادية عمومًا، فسعت إلى التفرقة بينهما، وهي **قاعدة منهجية يقتضيها البحث في تاريخ الأفكار**؛ فقد «**ينحو الأتباع نحوًا يخالفون فيه إمامهم، ولكن كثيرًا ما لا يتجاوز الخلاف المسائل الفرعية، وقد يمتد إلى ما هو أبعد من ذلك، وأيا كانت هذه الفروق، فمن الواجب مراعاتها والإشارة إليها**»[١٦].

وقد توصَّلت **المؤلفة** لمجموعة من النتائج المثيرة، خاصة وقد وصل إلينا الآن كتاب **المقالات** لأبي القاسم الكعبي، منها مثلًا أنه لم يكن مبتكرًا في صياغته لمذهب الصفات، وأن هناك دلائل تشي أنه سعى إلى تحسين هذه المواقف من خلال التقدم الذي أحرزه في علم الكونيات ونظرية المعرفة[١٧]. علاوة على ذلك، أثارت **المؤلفة** في موضعين بارزين أثر المعرفة الطبية في الفكر الكلامي[١٨]، وهي نقطة مهمة؛ فقد **لعب الطب دورًا بارزًا في سبر المتكلمين لأغوار مذهب الأصلح**، وتصلح هذه المسألة لأن تُفرد بالتحليل في الدراسات المستقبلية البينية؛ بأن يُحلل تاريخيًّا دور الطب وامتداداته في الفكر الكلامي وأثر حركة الترجمة في ذلك.

---

(١٦) عبد العزيز عبد الحق، مقدمة ترجمة كتاب: «**أحمد بن حنبل والمحنة**»، ولتر ملفيل باتون، دار الهلال ٢٠١١، ص١٣.

(١٧) انظر: الدراسة المترجمة، ص١١٦.

(١٨) انظر: ص١٤٧ وما بعدها.

(٤)

ويجب التنويه أنه بالرغم من سبق بعض الدراسات في الحديث عن أبي القاسم الكعبي[١٩] إلا أن هذه الدراسة تُعد محورية في سياقها، ويُحمد لصاحبتها ما بذلته من جهد في سبيل وضع أبي القاسم الكعبي أمام أعين الباحثين في صورة المتكلّم الذي أدلى باختياراته في مختلف المسائل الكلامية غير آبه، في بعض الأحيان، لاختيارات جيله أو أسلافهم. لكن هذا الجهد وإنْ كُلل بالنجاح لم يخل من الهنات، ومن المآخذ على هذه الدراسة أن صاحبتها لم تستفد فائدة كاملة من المصادر العربية التي اعتمدت عليها. إضافة إلى ذلك، أغفلت المؤلفة في أثناء سعيها نحو لملمة ما نُسب إليه في المصادر المخطوطة والمطبوعة مجموعة من المصادر المهمة، ونجد في مقدمتها: ابن حزم (تـ: ٤٥٦هـ/ ١٠٦٤م) في مختلف كتبه التي حكى فيها مذاهب القوم، حيث حكى عن أبي

---

(١٩) انظر مثلًا:

- (٢٠٠١) مديحة محمد نمر إبراهيم، «أبو القاسم البلخي وآراؤه الكلامية»، رسالة ماجستير (غير منشورة)، جامعة المنيا، كلية الآداب، قسم الفلسفة.
- (٢٠٠٦) نسليحان آجار، «معالجة أبي القاسم الكعبي لآراء المعتزلة في كتاب المقالات»، رسالة ماجستير، جامعة أنقرة:

Neslihan Acar, Ebu[c]l-Kāsel-Kāsim el-Ka[c]bī'nin Makālāt[c]inda Mu'tezile[c]yi Ele. Alis Sekli, Yüksek Lisans Tezi, Ankara: A.Ü. Ilahiyat Fakültesi, 2006.

- (٢٠٠٦) يونس قبلان، «معتزلة خراسان وحياة أبي القاسم الكعبي»، رسالة ماجستير، جامعة مرمرة:

Kaplan, Yunus, Horasan Mu[c]tezilesi ve Ebu'l-Kāsel-Kāsim el-Ka[c]bī'nin Hayati, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2006.

- (٢٠٠٩) طه جليك، «أبو القاسم الكعبي وكتابه قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، رسالة ماجستير، قونية:

Taha Çelik, Ebū[c]l. Kāsim et-Ka[c]bī ve Kabūlu'l Ahbār ve Ma[c]rifeti[c]r Ricāl Isimli Eseri, Y. Lisans Tezi, Konya, 2009.

- (٢٠٠٩) عماد عبد الرحمن علي الحويل، «أبو القاسم البلخي الكعبي المعتزلي وآراؤه الكلامية والفلسفية»، جامعة دمشق، رسالة دكتوراة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، قسم الفلسفة.
- (٢٠١١) يحيى المشهداني، «الفلسفة الإلهية عند المعتزلة: دراسة في فلسفة أبي القاسم الكعبي»، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد.

القاسم الكعبي مجموعة من الاختيارات الكلامية، خاصة في كتابه **الفصل**، منها مثلًا كلامه حول الرؤية والأصلح والتحسين والتقبيح[20]. ويصدق ذلك أيضًا على عدم رجوع **المؤلفة** إلى الإسفراييني (تـ: ٤٧١هـ/١٠٧٨م) وحكايته لجملة من آراء أبي القاسم الكعبي في كتابيه: **الأوسط في الاعتقاد والتبصير في**

---

(٢٠) انظر الجدول التالي:

الجزء	الموضوع	الصفحات
الثاني	«وقالت طائفة: إن الله تعالى قادر على غير ما فعل وعلى الجور والظلم والكذب، إلا أنه لا يقدر على المحال؛ مثل أن يجعل الشيء معدومًا موجودًا معًا وقائمًا قاعدًا معًا أو في مكانين معًا. وهذا قول البلخي وطوائف من المعتزلة».	١٣٩-١٤٠
الثالث	«قال أبو محمد: وقد أجاب في هذه المسألة عبد الله بن أحمد الكعبي البلخي أحد رؤساء الأصلح من المعتزلة بأن قال: إننا لا نختلف في أن الله -عز وجل- قادر على تسكين المتحرك وتحريك الساكن، وليس يوصف بالقدرة على أن يجعله ساكنًا متحركًا معًا...».	٢٢
الثالث	«قال قائلون من زعمائهم، منهم الحارث بن علي الوراق البغدادي وعبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي وغيرهما: إن كل شيء حسن بوجه ما قلت يمتنع وقوع مثله من الله -تعالى-؛ لأنه حينئذ يكون حسنًا؛ إذ ليس قبيحًا البتة على كل حال، وأما ما كان قبيحًا على كل حال فلا يحسن البتة فهذا منفي عن الله -عز وجل- أبدًا. قالوا: ومن القبيح على كل حال أن تفعل بغيرك ما لا تريد أن يفعل بك وتكليف ما لا يطاق ثم التعذيب عليه».	٦١

الدين[21]. علاوة على ما سبق، العمل الموسوعي لسيف الدين الآمدي (تـ: ٦٣١هـ/ ١٢٣٣م)، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، الذي بث في طواياه مجموعة من الآراء المنسوبة لأبي القاسم الكعبي[22].

(٥)

هذا، وعلى الرغم من مشقة هذه الدراسة فإنِّي أقدمت عليها وكلي عزم على تخطي صعوبتها يحدوني في ذلك توفيق الله تبارك وتعالى. وللأمانة في النقل

---

(٢١) انظر مثلًا:

الأوسط	الموضوع	الورقة
السفر الأول	منهم من قال: إن الجواهر تخلو عن الأكوان والألوان في حال حدوثها، وعن جميع الأعراض في أول الوجود، ثم يحدث فيها منها ما يحدث، وهو قول الصالحي. وقال أبو هاشم: يجوز خلوها عن الألوان دون الأكوان. وقال الكعبي البلخي: يجوز خلوها عن الأكوان دون الألوان.	٥١أ
السفر الأول	وقال بعض المعتزلة: يحل في المقتول معنيان: أحدهما: قتل من فعل القاتل، والثاني: موت من فعل الله تعالى. وزعم الكعبي البلخي أن المقتول لا موت فيه، وخالف بهذه البدعة قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِۗ﴾.	٦٣أ
السفر الأول	وزعم الكعبي أن السمع إنما هو علم بالمسموع. وزعم الكعبي أنه العلم بالمرئي.	٦٣ب
السفر الأول	اعلم أن بقاء الأعراض على قول من أثبت من أصحابنا البقاء معنى محال، وبه قال الكعبي، وأجاز الكرامية بقاء الأعراض جميعها.	٦٤ب

(٢٢) انظر الجدول التالي:

حاولت جاهدًا الوفاء بالمعنى الذي أرادته **المؤلفة** مع الحرص على بنية النص في أصله الإنجليزي. وفي ضوء ذلك، وكيلا أُثقل النص المُترجَم بتعليقاتي الخاصة بالترجمة، اتبعت المنهجية التالية:

أولاً: فيما يخص نُقولات المؤلفة

أكثرت **المؤلفة** في النقل عن المصادر العلمية سواء داخل شروحاتها وتحليلاتها وتمييزها للنقول بوضعها بين قوسين () أو علامتي تنصيص «»، أو بالاقتباس المطول الذي صُغِّرت أبعاده في منتصف الصفحة. فحرصت في الحالتين على ألَّا أُعيد تعريب النصوص المنقولة من المصادر العربية مرة أخرى، إذ لا يخفى على فطنة القارئ أن إعادة ترجمة مثل هذه النصوص مرتين قد يُذهب معناها ويحط من شأنها، فأرجعت كافة نُقولات **المؤلفة** التي استشهدت بها إلى الكتب العربية

الجزء	الموضوع	الصفحات
الأول	في بعض المسائل المتعلقة بصفة الإرادة.	٢٩٩، ٣٠٩
الثاني	في بعض المسائل المتعلقة بالتحسين والتقبيح، واللطف، واستحالة بقاء القدرة الحادثة، والتولد، وتحقيق متعلق الإرادة.	١٤٥، ٢٠١، ٢٩٣، ٤٥٤، ٤٧٥، ٤٧٦
الثالث	في بعض المسائل المتعلقة بتجدد الأعراض واستحالة بقائها، وفي تحقيق معنى الشيء، والمعدوم.	١٦٤، ٣٨٣، ٣٨٧
الرابع	في بعض المسائل المتعلقة بالنظر، واستحقاق العقاب.	٩٣، ٣٦١
الخامس	التأريخ للكعبية، وبعض المسائل المتعلقة بالإمامة.	٥٠، ١٢٢

مطبوعها ومخطوطها. مع مراعاة تدخل **المؤلفة** أحيانًا في النصوص المنقولة بالحذف تارة (حيث استعملت النقط للحذف) والإضافة تارة أخرى (حيث استعملت المعكوفتين للإضافة)(٢٣).

ثانيًا: فيما يخص التعليق على النص

علَّقت على النص حيثما اقتضى الأمر ذلك؛ تصحيحًا لخطأ أو توضيحًا لعبارة أو تعليقًا على مسألة، وما في حكم ذلك، متوخيًا الإيجاز قدر المستطاع، مع تذييل كلامي بكلمة (**المترجم**)(٢٤). ولم يكن **عبد الله الغِزِّي** -المشرف على ترجمة هذه الدراسة- أقل حرصًا مني في مراجعة هذه الترجمة وتقويم عباراتها وربطها بالدرس الكلامي روحًا ولغةً والتعليق عليها، وجزء ملموس من جهده هذا سيلاحظه القارئ في تعليقاته التي ذيلها بكلمة (**المشرف**)، والحال نفسه ينطبق على **محمد الحسيني**، الذي لم يأل جهدًا في مراجعة مادة الدراسة والتعليق عليها بتعليقات ذيلها بكلمة (**المراجع**)؛ وذلك كله لرغبتنا المشتركة في أن تكون ترجمة هذه الدراسة والتعليق عليها والتقديم لها رافدًا مكملًا لها في أصلها الإنجليزي.

ثالثًا: فيما يخص المصطلح الكلامي

مما يحمد **للمؤلِّفة** أنها رسمت، في كثير من الأحيان، مجموعة المصطلحات الكلامية بالحرف اللاتيني، ومشيرة في الوقت ذاته بمقابلها الإنجليزي، تنبيهًا منها كيلا يُقرأ المصطلح على نحو مغاير للسياق، وينطبق هذا، مثلًا، على مصطلحات: «الأصلح (optimum)»، و«اللطف (incentive)» و«التكليف

---

(٢٣) انظر: ص٩٣، ص٩٤، ص١٠٣، ص١٠٤، ص١٠٦، ص١٠٩، وغيرها.

(٢٤) مع الأخذ في الاعتبار أن السياق في بعض الأحيان اقتضى الإسهاب في التعليق، فالقارئ قد يصعب عليه فهم مراد المؤلِّفة أحيانًا إذا لم يُذكر النص الذي رجعت إليه.

(obligation)» و«الخاصيّة (characteristic)»، وغيرها من المصطلحات التي وردت كثيرًا في ثنايا الكتاب. وفي هذا السياق لم أُثبت في متن الترجمة إلا اللفظة العربية، إذ لا حاجة مثلًا لإثبات الثنائيات على هذا النحو: (الأصلح/الأمثل) (التكليف/الالتزام الأخلاقي) (الخاصية/الطبيعة = السجية) (إمامة المفضول/إمامة الأقل امتيازًا).

وفي السياق ذاته أوردت **المؤلفة** مجموعة من الجُمل والعبارات على النحو نفسه، خاصة في سردها لمؤلَّفات أبي القاسم الكعبي، ويبدو لي أن إثبات الجملتين أو العبارتين في متن الترجمة ضرب من ضروب التكرار، مثلًا:

العبارة بالحرف اللاتيني	المقابل	المثبت في الترجمة	الموضع
al-Nihāya fī l-alaḥ ͨalā Abī ͨAlī wa-naqḍihi ͨalay-hi al-Ṣaymarī	آخر نقض لأبي علي في موضوع (الأصلح) ونقضه [أبو علي] الصيمري The last refutation of Abū ͨAlī on the topic of the optimum (alaḥ) and of his [Abū ͨAlīs] refutation of al-Ṣaymarī	النِّهاية في الأصلح على أبي علي ونقضه عليه الصيمري	١٨
Kitāb al-Jadal wa-ādāb ahlih wa-taḥîḥ ͨilalih	المنازعة: طرقها والتحقق من أسبابها Disputation: Its art and the verification of its causes	كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله	١٨
Kayfiyyat al-is-tidlāl bi-l-shāhi-d ͨalā l-ghāʾib	طريقة الاستدلال على [معرفة] [العالم] غير المرئي من [العالم] المرئي The method of infer-ring [knowledge of] the unseen [world] from the seen [world]	كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب	٢٠

اللهم إلا في بعض المواضع القليلة كانت عبارات المؤلفة التالية لما سُطر بالحرف اللاتيني شارحة أو موضحة لأمر ما، وفي هذه الحالة لم أستبعد عباراتها؛ إذ لا تكرار فيها، مثلًا:

الموضع	إضافة المؤلفة	المثبت بالعربية	العبارة
٢٠	فيما يتعلق بالنبي وغالبية [المجتمع الإسلامي]	السنة والجماعة	al-Sunna wa-l-jamāᶜa (On the practice of the Prophet and the majority [of the Muslim community])
٢١	المسائل التي تتناول [موضوع] العجز [عن الفعل]	المسائل الواردة في العجز	al-Masāʾil al-wārida fī l-ᶜajz (Questions dealing with [the topic of the] incapacity [for action])

رابعًا: فيما يخص المصطلحات الواردة لمرة واحدة

وردت بعض المصطلحات المشكلة، لمرة واحدة، في ثنايا الدراسة، وأقول مشكلة لتعدد استعمالاتها في السياقات البحثية، ويأتي في مقدمتها ما يلي:

المصطلح	التعريب	الموضع
Occasionalism	من معانيه: «المناسبة، والظرفية، والتوافقية»، وفي الاستعمال الإسلامي: «الاقتران أو جريان العادة»(٢٥). ولا تريد **المؤلفة** -بمطالعة الموضع الواردة فيه الكلمة- مذهب الاقتران ولا المناسبة ولا الظرفية، وإنما تريد مجرد التوافق في الرأي، وهذا الرأي هو عدم بقاء كل الأعراض الذي سبق أن أشارت له (قبل ص١٦٦ من الأصل الإنجليزي)؛ لأن الكعبي يقول بالطبائع، وهو هنا لا يؤيد مذهب جريان العادة في تأثير الطبائع الذي يتبناه المعتزلة البصريون والأشعرية.	١٦٦
Henotic	هينوتيك أصل الكلمة من اليونانية القديمة (ενωτικος) ومن معانيها: «اتّحاد/ وئام/ تصالح/ مصالحة/ سلام» = (serving to unite)	١٧١
Eclectic	لهذا المصطلح استعمالات كثيرة على رأسها معناه الحرفي «انْتِقَائِيَّة» وهذا المعنى القدحي لا يتناسب مع السياق، ثم «إِصْطِفَائِيَّة» و«انْتِخَابِيَّة»، وغيرها. ولعل «تَوْفِيقِيَّة» أكثر انسجامًا مع السياق.	١٩٥

خامسًا: فيما يخص المصطلحات الأكثر شيوعًا

كثر استعمال بعض المصطلحات، وهي شائعة عمومًا في الدراسات الدينية المنتمية للأكاديميا الغربية، ويأتي في مقدمتها مصطلح (theology) بمعناه المباشر (اللاهوت)، ولأن هذا المعنى الأخير أقرب إلى روح الدراسات المسيحية منه

(٢٥) انظر: د. أسامة شفيع السيد، مقدمة المترجم، **«المرجع في تاريخ علم الكلام»**، ١/٦٠٣، حاشية ١.

إلى علم الكلام الإسلامي فقد حرصت على هذا النمط من التعريب:

المصطلح	الشائع	المثبت	الموضع
Theologians	علماء اللاهوت	المتكلمون	٣، ٥، ١٤، ١٥، ٣٣، ١٠١، ١٢١، ١٤٧
Theologian	اللاهوتي	المتكلِّم	٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢، ١٥، ٤٨، ٥١، ١٨٣، ١٨٤، ١٩٤.
Theologies	اللاهوت	العقائد	١٧٤
Theological polemics	الجدل اللاهوتي	الجدل الدِّيني	١٤٩
Theological education	التعليم اللاهوتي	التنشئة الكلامية/ التثقيف الكلامي	١٢
Theological traditions	التقاليد اللاهوتية	المصادر الكلامية	٤، ٢٩، ٣٧، ١٠٠
Theological system	النظام اللاهوتي	المنهج العقائدي	٣٩
Theological questions	الأسئلة اللاهوتية	جليل الكلام/ المسائل الدِّينية/ القضايا الكلامية	١٦٨، ١٨٣، ١٩٧

كما لاحظتُ أن **المؤلفة** ساوت بين (kalām) و(theology)، بل وجمعت بينهما في عدة مواضع، وهذا الصنيع سنحتاجه لاحقًا في تعريب اسم الكتاب. وتردد المصطلح الأول في بعض جوانب الدراسة بديلًا عن الثاني، مثلًا:

الموضع	التعريب	المصطلح
٣	«تمثيل جُهده الكلامي دون تَحَيُّز»	theology (kalām) would be represented...
٦	«مقابل التاريخ الأوسع لنظرية الكلام الذرية»	the broader history of kalām atomism...
٧	«مؤسس مدرسة الكلام الماتريدية السُّنية»	Māturīdī Sunnī kalām school of thought...
١٥٣	«ممارسة الكلام واجب ديني»	practice theology (kalām)...

ومن أكثر المصطلحات قلقًا وغُربة عن الصنعة الكلامية، إضافة إلى ما سبق، مصطلح (traditions) الذي تعددت استعمالاته في السياقات البحثية: (أحاديث/ تقاليد/ أعراف... إلى غير ذلك)، ولعل إثباته على هذا النحو، دون التمييز لما يُقصد منه، مُربك للقارئ، فكان من البديهي أنْ يُستبدل به ما يتسق مع الدرس الكلامي ولا يُغيِّر مقصود **المؤلفة**، وفي ضوء ذلك كان تعريبي على النحو التالي:

الموضع	المثبت	الشائع	المصطلح
٣٣، ١٨٣	الأثريون	التقليديون	Traditionalists
١١، ١٦، ١١١، ١٥٠، ١٨٢	أهل الحديث	تقليديون	Traditionists
٤، ٢٩، ٣٠، ٣٧، ٥٠، ١١٧، وغيرها	التعاليم/ المصادر/ الإرث	حديث/ تقاليد/ أعراف	Tradition/Traditions

زيادة على ما سبق مصطلح (Testimony) = (شهادة) الذي تكرر كثيرًا في الدراسة. وقد اعتمدته (شهادة) على ما فيه من إشكال؛ حيث تكمن إشكالية هذا

المصطلح في عدم مطابقته للحال، إذ كيف يشهد، مثلًا، عبد القاهر البغدادي (ت: ٤٢٩هـ/١٠٣٨م) والحاكم الجشمي (ت: ٤٩٤هـ/١١٠٠م) والنسفي (ت: ٥٠٨هـ/١١١٤م) على أبي القاسم الكعبي (ت: ٣١٩هـ/٩٣١م) وهم لم يدركوه ولا شهدوا أقواله واختياراته الكلامية!

سادسًا: فيما يخص المصطلحات المشتركة

أقصد بالمشتركة هنا أنها ترد في سياقات اللاهوت المسيحي، بمعناها المباشر، معبرة عن أمور لا رابط بينها وبين الكلام الإسلامي، ويأتي في مقدمة هذه المصطلحات مصطلح (heresiographical) واستعمالاته التي وردت في سياقات لا يُقصد منها معناه الحرفي (الهرطقة، أو البدعة)، بل كان المقصود دائمًا (علم المقالات، أو الفِرق، أو المِلل والنحل).

المصطلح	الشائع	المثبت	الموضع
Heresiographical	الهرطقة/ البدعة	المقالات/ الفِرق/ الملل والنحل	٣، ٨، ١٠، ٢٩، ٣٦، ٥١، ٩٦.
Heresiography	//	//	٧
Heresiographies	الهرطقات	//	٦
Heresiographer	الهرطقة/ البدعة	فِرقة/ فِرق	١٢٦

ويصدق ذلك أيضًا على مصطلح (scripture)، والذي يُقصد منه في السياقات المختلفة (القرآن الكريم/ كلام الله/ كتاب الله) كما كان للمصطلح استعمالات مختلفة يمكن حصرها فيما يلي:

المصطلح	الشائع	المثبت	الموضع
Scripture	الكتاب المقدس	القرآن الكريم/ كلام الله/ كتاب الله	٤١، ٧٦، ٩٣، ٩٤، ٩٦، ١٠٨
Scripturalism	القدسية/ الكتاب المقدس	النصوصية	٩٩، ١١٠، ١١١
Scriptural	كتابي	سمعي	٤٠، ٨٩، ٩٩، ١٠٩
Scripturalist	كتابي/ إنجيلي	النصي/ السمعي	٤١، ٩٥، ٩٩

وهناك مجموعة أخرى من المصطلحات كان من الضروري وضعها في سياق الكلام الإسلامي ولغته وصيغه، مثلًا، كلمة (Manuals) وإن كان المقصود بها حرفيًّا (الكتب الاسترشادية) كان من الضروري إثباتها على أنها (المتون= أو المختصرات= أو الكتيبات)(٢٦). زيادة على ذلك (التعالي/ السمو/ التفوق= transcendence) وفي سياق الكلام يُفهم أن المقصود هو (التنزيه)(٢٧).

إلى جانب ذلك، مصطلح (knowledge) = (معرفة، إدراك، إحاطة، علم...) والذي ورد في بعض السياقات والمراد منه (المأخذ: من المصدر؛ كما يقال: مآخِذ التاريخ، ومآخِذ الشيء: مصادره)، ونحو ذلك(٢٨)، وورد في سياقات أخرى والمراد (العلم) كما هو الحال في بعض مواضع الفصل الثالث. وفي السياق ذاته، مصطلح (evil) الذي يحمل دلالات كثيرة مثل (الظلم/ الشر/ السوء/ البغض/ البلاء/ القبح)، فتعيّن علي ألا أثبت أيًا من معانيه إلا بالرجوع للمصادر العربية لفهم المقصود من السياق؛ إذ الظلم ليس كالشر وليس كالقبح، وقد فرّق المعتزلة بين هذه المصطلحات(٢٩).

---

(٢٦) انظر: ص٣١، ص١١٩، حاشية ١٥.

(٢٧) انظر: ص٨٩.

(٢٨) انظر: ص١١٠.

(٢٩) انظر: الفصل الثالث.

زيادة على ما سبق ينبغي التفرقة بين ما يحمله مصطلح (generation) من دلالات:

المصطلح	التعريب	الموضع
Generation	التولُّد/ التَّوليد (tawallud)	٢١، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٩، وغيرها
Generation	الطبقة/ والجيل (ṭabaqa)	١٢، ٣٥، ٨٢ وغيرها

وأيضًا بعض المصطلحات الواردة حول (الشك):

المصطلح	التعريب	الموضع
Doubt	الشّك	١٢٣، ١٥٣، ١٦٢ وغيرها
Skeptics	الشُّكوك	١٥٦ وغيرها
Skeptics	الشُّكّاك	١٥٦، ١٦١، ١٦٢، ١٦٤ وغيرها

وأيضًا التفرقة بين:

المصطلح	الشائع	المثبت	الموضع
Determinists	الحتميين	المُجبرة	١١٩، ١٣٣
Determinism	مذهب الحتمية/ التصميمية	الجبريَّة	١٢٧، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٩

سابعًا: فيما يخص التخفف من التعريب

إذا كانت المصطلحات السابقة قد تُخل بالمعنى لو أُثبتت بمعانيها الحرفية - بحسب ظني- فهناك مجموعة أُخرى من المصطلحات يبدو أن إثباتها كما هي بحرفها تارة وبتعريبها تارة أخرى لا يُدخل الغُربة على ذهن القارئ، وعلى رأس هذه المصطلحات: (نظرية المعرفة/ الإبستمولوجيا)، (علم المنهج/ الميثودولوجيا)، (علم الوجود/ الأنطولوجيا)، (علم الكونيات/ الكوزمولوجيا):

المصطلح	المقابل	التعريب	الموضع
Epistemology	الإبستمولوجيا	نظرية المعرفة	١٨، ٤٦، ٧٠، ١٤٩، ١٥٠، وغيرها
Methodology	الميثودولوجيا	علم المنهج	١٨، ١٥٦
Ontology	الأنطولوجيا	علم الوجود	٣١، ٣٢، ٤٤، ١١٦، ١٢٢، وغيرها
Cosmology	الكوزمولوجيا	علم الكونيات	٢١، ١٥٤، ١٥٩، وغيرها
Theodicean	الثيوديسيا	نظرية العدل الإلهي	٩٦، ١٢٠

سابعًا: فيما يتعلق بأسماء الباحثين الغربيين

سلكت منهجًا في ذلك، وهو أنه عندما يرد اسم الباحث الغربي للمرة الأولى في متن الدراسة -دون حواشيها-؛ فإني أجمع بين كتابة اسمه بالإنجليزية وبين كتابة اسمه بالحرف العربي، مثل: جوزيف فان إس (Josef van Ess)، ثم بعد ذلك أكتفي بكتابة اسمه بالحرف العربي في باقي الترجمة.

ثامنًا: فيما يخص أرقام الأصل والفهارس والتفقير

أثبت أرقام الأصل الإنجليزي على حواشي المتن المُترجَم؛ ليسهل على القارئ المقارنة بين الترجمة والأصل، إن شاء هو ذلك. وترتب على ذلك أن أصبحت كافة الإحالات في الدِّراسة (سواء تعليقات المشرف أم المراجع أم المترجِم) وكذلك الفهارس (الأسماء، والفهرس العام) وفقًا لهذا الترقيم. كما أنني عرّبت عناوين المصادر الرئيسة وما تُرجم إلى العربية من الأدبيات الثانوية، وأيضًا عرّبت الفهارس مع مراعاة ترتيب **المؤلفة** لها. مع التزامي أيضًا بتفقير الكتاب وفقًا للأصل.

وأخيرًا، فيما يخص عنوان الدراسة

إن الترجمة الحرفية لعنوان هذه الدراسة: «**لاهوت أبي القاسم البلخي الكعبي (تـ: ٣١٩هـ/ ٩٣١م)**»، إذ جاء الاسم الأصلي على النحو التالي:

The Theology of Abû l-Qāsim al-Balkhî/al-Kaᶜbī
(d. 319/931)

ومن غير المستساغ في السياق الكلامي الإسلامي المقروء باللغة العربية أن تُسمَّى الدراسة بهذه التسمية بإثبات مصطلح (اللاهوت/ Theology) على هذا النحو؛ خاصة وأن القارئ العربي لا يخفى على فطنته أن كلمة (اللاهوت) في الدراسات الغربية حول الإسلام تعني (علم الكلام الإسلامي) عمومًا. ولذلك، وكيلا نحيف عن عنوان **المؤلفة** برمته فقد استبدلت (الكلام) بـ(اللاهوت) فأصبح العنوان:

«الكلام عند أبي القاسم البلخي الكعبي (تـ: ٣١٩هـ/ ٩٣١م)».

* * *

ومع ختام هذا التقديم لترجمة هذه الدراسة فإنني أُعرب عن خالص الامتنان لــ: **عبد الله الغزِّي**، من المملكة العربية السعودية، و**محمد الحُسَيني**، من الجمهورية اليمنية؛ فللرجلين في عنقي مِنّة لا مُكْنَة لي على شكرها، فجزاهما الله خيرًا على كل ما صنعاه في سبيل إخراج هذه الترجمة على هذه الصورة. كما أُعرب عن خالص الشكر لأستاذي د. **عادل سالم عطية**، أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد في كلية دار العلوم- جامعة الفيوم، على ما طرحه من ملاحظات وتصويبات. وقد حظيت هذه الترجمة بتحكيم **هدى العواجي**، من المملكة العربية السعودية، لها على الأصل الإنجليزي؛ فلها خالص الشكر والتقدير على ملاحظاتها الثاقبة وتعليقاتها الدقيقة.

محمد مجدي السيد
الفيُّوم- جمهورية مصر العربية
صيف عام: (١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م)
mmad72404@gmail.com

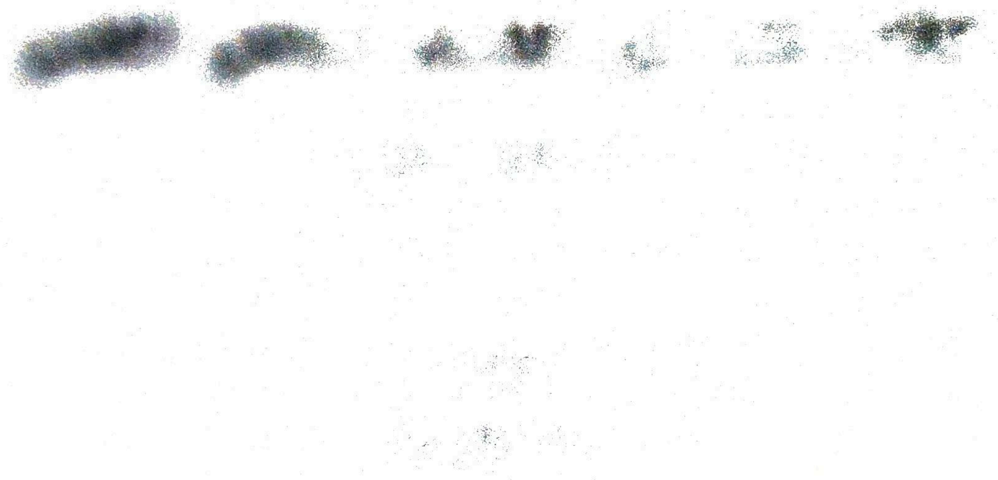
تقديم

هانز دايبر (Hans Daiber)

أنا أكاسوي (Anna Akasoy)

إميلي سافاج سميث (Emilie Savage-Smith)

VOLUME 99



العنوان الأصلي للكتاب

The Theology of Abū l-Qāsim al-Balkhī/al-Kaᶜbī (d. 319/931)

By

Racha el Omari

BRILL

LEIDEN | BOSTON

2016

لوالديّ
ولذكرى أنس

المحتويات

الموضوع	الأصل	الترجمة
شكر وتقدير	XI	111
قائمة الجداول	XIII	115
مقدمة	1	117
فحص الدِّراسات السابقة	5	123
سيرة شخصية	8	127
مؤلفاته	16	139
عناوين الأعمال المفقودة	17	141

الجزء الأول: النقد المصدري

الفصل الأول: الشهادات الأربع	29	155
شهادة المعتزلة	30	156
شهادة معتزلة بغداد الإمامية	33	161
شهادة الماتريدي	34	162
شهادة الأشعري والأشاعرة	35	164

تقييم الشهادات	37	167
الصفات	37	167
العدل	42	174
نظرية المعرفة	46	180
مذهب الطبائع	49	184
الإمامة	50	185
خلاصة مذاهب الكعبي الكلامية	52	188
ملحق 1: مقالات في إعادة بناء مذهب العدل للكعبي	81	221
ملحق 2: مقالات في إعادة بناء نظرية المعرفة للكعبي	84	224
ملحق 3: مقالات في إعادة بناء علم الكونيات للكعبي	85	225

الجزء الثاني: الكلام

الفصل الثاني: الصفات	89	229
أسلاف الكعبي في الصفات	92	233
النظّام	92	233
السلف البغداديون	95	237
مذهب الكعبي في الصفات	98	241
صفات الذات وصفات الفعل	98	241
القاعدة النصية لمعرفة الصفات	99	242
صفات السمع والبصر والإرادة	99	243
كلام الله وعلاقة الله بالمكان	102	245

حالة معتزلة البصرة والشهادات الماتريدية: صفات الذات	103	247
حالة الشهادة البصرية مقابل عبد القاهر البغدادي: الكتاب وأسماء الله الحسنى	108	253
حالة شهادة متأخري الأشاعرة	111	257
الفصل الثالث: العدل	117	265
لمحة عامة على أنطولوجيا الأفعال البصرية	122	273
بواكير المعتزلة وآراؤهم حول العدل الإلهي	125	276
مذهب العدل لدى الكعبي	133	286
مبادئ التمييز بين حُسن الأفعال وقُبحها	133	286
قُدرة الله على فعل القبيح	134	287
الأصلح	136	289
حالة الشهادة البصرية المثيرة للجدل: حجة الكعبي الداعية للأصلح	142	297
الفصل الرابع: نظرية المعرفة	149	307
نظرة عامة حول نظرية المعرفة البصرية	150	309
نظرية المعرفة لدى بواكير المعتزلة	154	313
نظرية المعرفة لدى الكعبي	157	317
حالة الشهادة البصرية المثيرة للجدل: تعريف الكعبي للعِلم	162	324

الفصل الخامس: مذهب الطبائع	166	329
مذاهب المعتزلة الأوائل حول الطبائع	169	334
مذهب الكعبي في الطبائع	175	343
الفصل السادس: الإمامة	182	351
المعتزلة البغدادية والإمامة قبل الكعبي	186	358
مذهب الكعبي في الإمامة	190	363
خاتمة	196	371
ببليوغرافيا	199	375
المصادر الرئيسة	199	375
أدبيّات ثانوية	203	381
فهرس الأسماء	211	391
الفهرس العام	217	401

[XI]

شكر وتقدير

يُعد هذا الكتاب امتدادًا للعمل الأولي الذي بدأته في أطروحتي لنيل درجة الدكتوراة. أُعرب عن امتناني للبروفيسور ديميتري غوتاس الذي أشرف على أطروحتي، وكذلك للقارئين، بياتريس غروندلر وإيفريت روسون. وتجدر الإشارة إلى أن ثمة نُسخة سابقة من الفصل السادس كانت قد نُشرت تحت عنوان «مذهب الإمامة لأبي القاسم البلخي الكعبي» («Abu l-Qasim al-Balkhi/al-Ka^cbi's Doctrine of the Imama»)، بوصفها فصلًا ضمن كتاب: «عقلانية مشتركة: المعتزلة في الإسلام واليهودية»: A Common Rationality: Mu^ctazilism in Islam and Judaism، الذي حررته كاميلا أدانغ وزابينه شميتكه وديفيد سكلار. وقد كان هذا الكتاب جزءًا من سلسلة يُصدِرها معهد الشرق في إسطنبول Orient Institut Istanbul بعنوان: «Istanbuler Texte und Studien». ولذلك أتوجه بالشكر للسلسلة لمنحي الإذن بإعادة طباعة الفصل ضمن هذا الكتاب.

وأود أنْ أُعرب عن امتناني لويلفرد مادلونج لاستعراضه للفصلين الثاني والثالث من هذا العمل وتعليقه عليهما. وأتقدم بالشكر أيضًا إلى المراجع المجهول على تعليقاته القيمة. وأوجه الشكر إلى ستيفن مين للاتصال الهاتفي الذي ناقشنا خلاله مشكلات الترجمة المتعلقة بالفصل الرابع. وأخيرًا، أُعرب عن امتناني لحسن أنصاري وموريس بوميرانتز لمشاركتهما السخية نسختهما من «شرح عيون المسائل» للجشمي و«البرهان الرائق» للمحلي.

وأتوجه بالشكر لآنا أكاسوي وهانز دايبر وإيميلي سافاج سميث لقبولهم هذا العمل ضمن سلسلة Islamic Philosophy, Theology and Science التابعة لدار بريل للنشر خلال إحدى مراحل العمل الحرجة. وأشكر نينكي برينين مولينار لمتابعة سير العمل حتى لحظة تسليمه. وأتوجه بالشكر لجميع أعضاء فريق التحرير في دار بريل: تيدي دولز وترودي كامبيرفين ومايك لانغيراك وكيم فيونا بلاس وكاثي فان فليت. وأشكر كلًا من سيث ريتشاردسون على تصحيح النسخة الأولية من هذا العمل، وفاليري جوي تورنر على تصحيح النسخة النهائية وإخراجها.

أشكر زملائي في قسم الدراسات الدينية بجامعة كاليفورنيا بسانتا باربرا، وجميع العاملين بمبنى العلوم الإنسانية والاجتماعية في مركز الدعم الإداري. وأتوجه بالشكر أيضًا لقسم الدراسات الدينية على منحي إجازة مدفوعة الأجر خلال الفصل الدراسي في شتاء 2011، وأشكر أيضًا خوسيه كابيزون ودوايت رينولدز لإعفائي من جزء من التزامي التدريسي في شتاء 2013. وأتوجه بالشكر لمؤسسة هيلمان فاميلي فند Hellman Family Fund ومنحة مجلس الشيوخ البحثية لأعضاء هيئة التدريس Faculty Senate Research Grant ومركز العلوم الإنسانية متعدد التخصصات Interdisciplinary Humanities Center ومكتب وكيل جامعة كاليفورنيا بسانتا باربرا لما قدموه من دعم سخي لهذا العمل. وأود أنْ أُعرب عن خالص امتناني وتقديري للعاملين بمكتب الإعارة بين المكتبات بمكتبة Davidson وجميع العاملين بمكتبة Davidson ومريل غاستون أمينة قسم الشرق الأوسط في تلك المكتبة.

وأُعرب عن امتناني لسميرة عاصي، وزينة الجابري، وتيب (teeb) السامرائي، ونهى بكر، وساندرا بيرمان، وكلوديا برودسكي، وخوان كامبو، وماجدا كامبو، ومورين درايشيو، وبيتر فينفيس، وكارين فرنانديز، ودبليو راندال جار، وكارول غولدبرغ، ولميس هاشم، وحنان كرم،

وكاثلين مور، وبلال | الأرفه لي، وانتصار رب، وأسماء سعيد، ودينيس [XII] صوفي، زينة طباع، وألكسندر تريجر. لدعمهم وتشجيعهم.

وأعرب عن امتناني لستيفانيا توتينو لإيمانها بي.

وأود أنْ أتقدم بشكري الخاص لأخي عبد الله وحازم بكري وسعد خرسة وشفيق كزبري. وأشكر عبد المنعم طباع لرعايته للجميع، وأشكر والديّ على كل شيء فعلاه من أجلي.

قائمة الجداول

[XIII]

الجدول	الأصل	الترجمة
1 الصفات	53	189
2 العدل	64	200
3 نظرية المعرفة	70	207
4a مذهب الطبائع	76	214
4b مقترحات متعلقة بالطبائع من مقالات الكعبي السابقة	77	216
5 الإمامة	78	217

[1]

مُقدِّمــة

بدأت المرحلة المدرسية، والأخيرة، من كلام المعتزلة مع نهاية القرن الثالث/ التاسع، حيث وجه المعتزلة جهودهم نحو سبْر أغْوَار النظريات الكلامية السابقة لأسلافهم الرائدين(1). تزامنت هذه الجهود مع تحديات معرفية إضافية للمعتزلة جاءت من بين صفوفهم؛ نجدها مثلًا في شكِّ أبي الحسين أحمد بن يحيى بن الرَّاوندي (تـ: 298هـ/ 910م؟)(2)، وانصراف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق الأشعري (تـ: 324هـ/ 935 أو 936م) عن المعتزلة(3).

---

(1) جوزيف فان إس، علم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث الهجريين: تاريخ الفكر الديني في صدر الإسلام (برلين: والتر دي جروتر، 1991)، 1: 8. غالبًا ما يُشار إلى هذه المرحلة أيضًا باسم المرحلة الكلاسيكية من المعتزلة، انظر مثلًا: ريتشارد م. فرانك، الذوات وصفاتها: تعاليم المدرسة البصرية المعتزلية في العصر الكلاسيكي (ألباني: دار جامعة ولاية نيويورك، 1978)، 1؛ كاميلا أدانغ وزابينه شميتكه وديفيد سكلار، «مقدمة»، ضمن: عقلانية مشتركة: المعتزلة في الإسلام واليهودية (فورتسبورغ: إرجون فيرلاغ فورتسبورغ، 2007)، 11.

(2) فان إس، علم الكلام، 4: 295-346.

(3) ريتشارد م. فرانك، «عناصر في تطور تعاليم الأشعري»، دورية لو موزيون، 104 (1991): 141-190. لا يمكن فصل قصة التحول الشهيرة لأبي الحسن الأشعري، أي تخليه عن مذهب المعتزلة في ظل تلمذة الجُبَّائي، عن جهود كَلَام سُنية سابقة في القرن الثالث/ التاسع، مثل جُهود ابن كُلَّاب (تـ: 241هـ/ 855م) والكرابيسي (تـ: 245هـ/ 859م أو 248هـ/ 862م)؛ (فان إس، علم الكلام، 4: 180-194، و4: 210-214).

قاد هذه المرحلة المدرسية[4]: أبو علي الجُبَّائي (تـ: 303هـ/ 916م)، وابنه وتلميذه أبو هاشم (تـ: 321هـ/ 933م)[5]، ونظيرهم وخصمهم أبو القاسم البلخي الكعبي (تـ: 319هـ/ 913م) (من الآن فصاعدًا سيشار إليه باسم الكعبي)[6].

رُبِطَت هذه الشخصيات الثلاث ببواكير المعتزلة استنادًا إلى سلاسل التلمذ (lines of discipleship)، والتي صُنِّفت في الكتابات المدرسية على أنها مدرسة «البصرة» و«بغداد»[7]: كان الجُبَّائي وابنه أبو هاشم مرتبطين بـ«مدرسة | البصرة» (البصريون، ومن الآن فصاعدًا البصريون)، من خلال [2] دراسات الجُبَّائي التي كانت بإشراف أبي يعقوب الشَّحام[8] تلميذ رائد معتزلة البصرة أبي الهُذَيْل العلَّاف (تـ: 227هـ/ 841م)[9]. ورُبِطَ الكعبي من

(4) ومن المعارضين المهمين للجُبَّائيين أبو بكر أحمد بن علي الإخشيد (تـ: 326هـ/ 938م) الذي كان أتباعه معروفين بالإخشيدية؛ (انظر: مارجريتا تي هيمسكيرك، الآلام في علم الكلام المعتزلي، تعاليم عبد الجبار في الألم والعدل الإلهي (لَيْدن: بريل، 2000)، 21-30). ومن أشهر أعضاء الإخشيدية الرُّماني (تـ: 384هـ/ 994م)؛ (انظر ج. فلاناجان، «الرُّماني»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 8: 614-615).

(5) فان إس، علم الكلام، 3: 209-291؛ زابينه شميتكه، «الجُبَّائي»، الموسوعة الإيرانية، 14: 666-672.

(6) لقد اخترت أنْ أشير إلى مؤلِّفنا بنسبة الكعبي لتسهيل الرجوع إليها، حيث إنَّ العديد من الشخصيات التاريخية معروفة بالانتساب الآخر لمؤلِّفنا، البلخي(١)*.

(7) يبدو أن هذا التمييز قد تناولته الدراسات الحديثة للمرة الأولى مع ماكس هُورتن، المشكلات الفلسفية لعلم الكلام التأملي في الإسلام (بون: بيتر هانشتاين، 1910)، من الثالث إلى الخامس، ثم بقلم أ. تريتون، علم الكلام الإسلامي (لندن: Luzac & Company، 1947) 83، 95، 140، 157.

(8) فان إس، علم الكلام، 4: 45-51؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، صنعاء، الجامع الكبير، المكتبة الغربية، collection of Maurice Pomerantz، المجلد 1، ورقة 62أ.

(9) ريتشارد فرانك، ميتافيزيقا الوجود المخلوق وفقًا لأبي الهُذَيل العلَّاف: دراسة فلسفية لبواكير الكلام (إسطنبول: المعهد الهولندي التاريخي والأثري، 1966).

خلال تلمذته في عهد أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيَّاط (ت: 300هـ/ 913م)[10] ببِشْر بن المعتمر (ت: 210هـ/ 825م)[11] و«مدرسة بغداد» (البغداديون، من الآن فصاعدًا البغداديون)[12].

سيطر كلام أبي هاشم على المرحلة المدرسية[13]. وعلى أن كلامه قد تأثر بوالده، وكلاهما رسخ آراء البصريين المبكرة، إلا أنه كان أيضًا مستقلًا عنه استقلالًا كبيرًا. إن أتباع أبي هاشم الذين عُرفوا بالبهشمية[14]، ظلوا دون منازع إلا من خلال كلام أبي الحسين البصري (ت: 436هـ/ 1044م). حيث كانت البهشمية آخر مدرسة فكرية مهيمنة باسم المعتزلة[15]. وأنتجوا بعضًا من أشهر أعلام المعتزلة، بمن في ذلك القاضي عبد الجبار

---

(10) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، ورقة 68أ[(٢)*]؛ مادلونج، «عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيَّاط، أبو الحسين»، الموسوعة الإيرانية 1: 143-144.

(11) فان إس، علم الكلام، 3: 107-130.

(12) وثقت هذه التلمذة جليًا في مصادر التراجم للمعتزلة. مثلًا، الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، 55ب- 68أ[(٣)*]؛ الكعبي، «ذكر المعتزلة»، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد السيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1973)، 72-74.

(13) انظر: شميتكه، «الجُبَّائي» الموسوعة الإيرانية 14: 666-672، وانظر أيضًا: حسن أنصاري، «أبو علي الجُبَّائي وكتابه المقالات» ضمن: عقلانية مشتركة: المعتزلة في الإسلام واليهودية، تحرير: كاميلا أدانغ وزابينه شميتكه وديفيد سكلار (فورتسبورغ: إرجون فيرلاغ، 2007)، 21-37؛ دانيال جيماريه، قراءة معتزلية للقرآن: تفسير أبي علي الجُبَّائي (لوفين: بيترز، 1994).

(14) عن مدرسة البهشمية انظر: هيمسكيرك، الآلام في علم الكلام المعتزلي، 13-71.

(15) انفصل أبو الحسين البصري، وهو تلميذ سابق لعبد الجبار، عن البهشمية وأدخل مفاهيم فلسفية منهجية في فكر المعتزلة. مادلونج، «أبو الحسين البصري»، موسوعة الإسلام، 3، طبعة على الإنترنت، نُشرت عام 2007؛ وويلفرد مادلونج وزابينه شميتكه، الإلهيات العقلية في العلاقة بين الأديان: أبو الحسين البصري، الكلام المعتزلي بين القرائين في العصر الفاطمي (لَيْدن: بريل، 2006). واجه أتباع البصري مقاومة كبيرة من جانب البهشمية، لكن تبعه على نطاق واسع الخوارزمي المعتزلي بعد قرن من الزمان، كما يتضح من عمل ركن الدين بن الملاحمي (ت: 536هـ/ 1141م).

[3] (تـ: 415هـ/ 1025م)[16] والحاكم الجشمي | (تـ: 494هـ/ 1101م)[17]. ونفهم من خلال قاعدة دعمهم الواسعة أنه مع عدم وجود أيٍّ من أعمال أبي هاشم أو أعمال والده الكلامية، إلا أن تعاليمهما الكلامية كانت محفوظة جيدًا ودُرست بين علماء مُتكلّمي المعتزلة (Muᶜtazilī theologians)[18]. وبعد مُدّة طويلة من زوال المعتزلة -بوصفها مجموعة مستقلة بعد القرن السادس/ الثاني عشر[1]-، تبنّى الزيدية والشيعة الإمامية تعاليم البهشمية الكلامية وبدرجة أقل تعاليم أبي الحسين البصري[19][2].

ومع ذلك، واجه كلام الكعبي مصيرًا مختلفًا. فعلى أن سُمعته وأتباعه كانت كبيرة في حياته[20]، إلا أن الكعبي لم يترك مدرسة بعد وفاته[3] يتم فيها تمثيل جُهده الكلامي دون تَحَيُّز، ولم ينج أيّ من أعماله الكلامية. فلا تُعرف معتقداته الكلامية إلا من خلال شذرات ذُكرت أو دُحضت في مصادر مخالفيه، وعليه فإن التحقيق الشامل لآرائه الكلامية يواجه العديد من العقبات. وتتفاقم تحديات دراسة هذه الشذرات من مصادر خصومه لصعوبة وضع هذه الشذرات في سياقها.

قبل أنْ أذكر بإيجاز التحديات الرئيسة في تحديد ذلك السياق، يجب

---

(16) ويلفرد مادلونج، «عبد الجبار»، الموسوعة الإيرانية، 1: 116-118.

(17) ويلفرد مادلونج، «الحاكم الجشمي»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، ملحق: 12: 343.

(18) انظر زابينه شميتكه، «أبحاث حديثة حول المعتزلة مع التركيز الخاص على المعتزلة المتأخرة اعتبارًا من القرن الرابع/العاشر»، Arabica 45 (1998): 379-408؛ «مقدمة»، ضمن عقلانية مشتركة، أدانغ، شميتكه، وسكلار، 11-20؛ زابينه شميتكه وحان تيبل، حفاظًا على التراث الثقافي اليمني: مشروع رقمنة المخطوطات اليمنية (صنعاء، 2011).

(19) انظر مادلونج، الإمام القاسم بن إبراهيم ومعتقدات الزيدية، (برلين: والتر دي جروتر، 1965)، 177-222؛ وزابينه شميتكه، كلام العلامة الحلي (تـ: 726هـ/ 1325م)، (برلين: كلاوس شوارتز فيرلاغ، 1991).

(20) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 68أ[4]".

أنْ أُسلط الضوء على إحدى العقبات التي لا تزال تُشكّل عقبة منيعة أمام تقييمنا النّهائي لإسهامات الكعبي. وهي نُدرة المعلومات المتوفرة عن أسلاف الكعبي؛ المعتزلة والمعتزلة البغداديين. ويمكن الوقوف على مثال حاسم على هذه العقبة في كلام الخيَّاط، أستاذ الكعبي وسلفه المباشر في المدرسة البغدادية.

وبصرف النظر عن علم الكونيات لدى الخيَّاط(21)، فإن كلامه بقي، في الغالب، غير معروف. فقط معرفته الواسعة بعلم الملل والنحل (heresiographical) المعنية بمذاهب المعتزلة المبكرة مذكورة في المصادر، ويمكن استخلاصها من عمله الجدلي الموجود، **كتاب الانتصار**، الذي كتبه لدحض ابن الرَّاوندي(22). علاوة على ذلك، | كما أشار جوزيف فان إس (Josef van Ess) في كتابه الضخم «**علم الكلام والمجتمع**»(23)، حتى عندما دُوِّنت آراء بواكير المعتزلة الكلامية في المصادر، فإنها ظلَّت مرتبطة وفقًا لتحيُّزات هذه المصادر المدرسية المتأخرة في الغالب(24). [4]

وبصرف النظر عن هذا العائق الذي لا يمكننا التغلب عليه، فإننا نواجه تحديين في إعادة بناء تعاليم الكعبي من شذراتها الباقية. **الأول** يتعلَّق بالطريقة التي وضعَت بها المصادر آراء الكعبي الكلامية فيما يخص المدرسة البغدادية؛ فغالبًا ما تُقدِّم المصادر -مضللة- الكعبي على أنه بطل المدرسة البغدادية الكلامية الموحّدة وناصرها(25). إذن على وفرة الشذرات

(21) فان إس، «الخيَّاط»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 4: 1162-1164؛ مادلونج، «عبد الرحيم... الخيَّاط»، الموسوعة الإيرانية، 1: 143-144.

(22) عبد الرحمن بن محمد الخيَّاط، كتاب الانتصار والرد على ابن الرَّاوندي الملحد، تحقيق ألبير نادر، (بيروت: معهد الآداب بجامعة القديس يوسف، 1957).

(23) فان إس، علم الكلام، المجلدات: 3 و4. يشمل علم الكلام والمجتمع لجوزيف فان إس تاريخ المعتزلة حتى الخيَّاط وجيله.

(24) فان إس، علم الكلام والمجتمع، 1: الثامن- التاسع.

(25) لم يشكك في هذا التصور عن المدرسة البغدادية الموحدة، وأعقبته رؤية عامة حول تعامل المعتزلة مع الكعبي.

الباقية من تعاليم الكعبي؛ إلا أنه يجب التحقق منها ووضعها في سياقها إذا أُريد لها أنْ تكون مفيدة لإعادة بناء مذهبه الكلامي ككل. ويتعلّق التحدي **الثاني** بتأسيس سياق فكري تاريخي، بمعنى فهم أهمية الإسهامات التي قدّمها الكعبي فيما يتعلّق بالكلام المعتزلي الآخر وبأسلافه البغداديين. إن «المنظور» الذي تمس الحاجة إليه والذي أشار إليه فان إس في دراساته عام 1983م ثم 1991م حول الكعبي سيتضمن مواجهة هذه التحديات التاريخية والتأريخية(26).

يهدف هذا العمل إلى معالجة تلك التحديات التاريخية- التأريخية من خلال خطوتين. تمثل **الخطوة الأولى**، وهي الجزء الأوّل من هذا العمل، بحثًا نقديًا للأجزاء الرئيسة الباقية من تعاليم الكعبي الكلامية. يتضمن هذا الجزء وصفًا عامًا للمصادر الكلامية الرئيسة الأربعة التي استُخدمت لإعادة بناء التعاليم العقائدية للكعبي، ومناقشة الشهادات من كل مذهب وكيف تُقدم كلًا من مذاهب الكعبي الرئيسة الخمسة، والجداول التي تعكس إعادة بناء نقدية لوثائقه. **الخطوة الثانية**، وهي الجزء الثاني من هذا العمل، تحلل العقائد التي أُعيد بناؤها في الجزء الأوّل فيما يتعلّق بمعتزلة البصرة من جهة وأسلاف الكعبي البغداديين من جهة أخرى. وينقسم هذا الجزء إلى خمسة فصول. وقد أُخضع ترتيب موضوعاته -وإنْ كان غير دقيق إلى حدٍّ ما- وفقًا للمواضيع الأكثر شيوعًا في كتيبات الكلام الدراسية، والتي احتفظ بأمثلة منها معتزلة البصرة(27): (1) الصفات، (2) العدل، (3) نظرية المعرفة، (4) مذهب الطبائع، (5) والإمامة.

[5] | نتجت نتيجتان رئيستان من هذه الدراسة النقدية للمصادر عن علم

---

(26) فان إس، «أبو القاسم البلخي الكعبي»، الموسوعة الإيرانية، 1: 359 - 362؛ وأيضًا علم الكلام والمجتمع، 1: الثامن والتاسع.

(27) انظر دانيال جيماريه، «أصول القاضي عبد الجبار الخمسة وشروحاتها»، حوليات إسلامية، 15 (1979) 9-96.

الكلام لدى الكعبي. **أولاً**، مركزية علم الكونيات ونظرية المعرفة في كلام الكعبي ككل. من خلال كلامه، أفكر خصوصًا في مناقشته للصفات الإلهية والعدل، حيث أثبت الكعبي أنه أقل اهتمامًا برسم مواقف كلامية جديدة مما كان عليه في تنشيط مواقف علماء الكلام السابقين. **ثانيًا**، أوضح أن هذه المواقف الكلامية السابقة التي دافع عنها الكعبي على أساس حجج جديدة كانت، في معظمها، بعيدة كل البعد عن كونها مقتصرة على مواقف المدرسة البغدادية السابقة التي ورثها، بل كانت مواقف فردية مبكرة للمعتزلة كان يُفضلها. وهكذا، على عكس أبي هاشم والجُبَّائي اللذين كانت روابطهما بالمدرسة البصرية مرتبطة بتركيزهما على تحسين وتطوير مذاهب مؤسس المدرسة؛ أبي الهُذَيل العلّاف، فإن علاقة الكعبي بالمدرسة البغدادية إنما تعكس، في معظمها، روابط التلمذة بدلًا من الانتماء المذهبي (doctrinal adherence).

وأود أنْ أُضيف منذ البداية أنه بينما يُسلِّط هذا العمل الضوء على مركزية علم الكونيات ونظرية المعرفة لدى الكعبي في مذهبه الكلامي ككل، فإنه ليس عرضًا متعمقًا لتقدمه في هذين المجالين. حيث يظل عرض علم الكونيات ونظرية المعرفة لدى الكعبي مجالًا لمزيد من البحث في الدراسات المستقبلية حوله؛ وهذا أمر مهم خاصةً أن المقالات المتوفرة في هذه الموضوعات هي أكبر المقالات الكلامية في مجملها. وبالفعل، فإن علم الكونيات عند الكعبي هو الذي أثار الاهتمام المبكر للباحثين المعاصرين.

فحص الدِّراسات السابقة

بدأ الاهتمام العلمي بمذهب الكعبي أوَّل مرَّة في عام 1902م من خلال طبعة آرثر بيرم (Arthur Biram) لجزء من كتاب أبي رشيد النيسابوري «المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين: الكلام في

الجواهر»[28]. حيث لفت هذا الجزء من كتاب أبي رشيد في الذرة (الجوهر) انتباه العلماء أصحاب الدراسات التاريخية الناشئة[29] عن المعتزلة إلى إسهام الكعبي في علم الكونيات (دقيق، أو لطيف الكلام).

وقدَّم ماكس هُورتن (Max Horten) أوَّل مخطط علمي لعلم الكونيات عند الكعبي وكلامه ككل[30]. إلا أن | إسهامات الكعبي في علم الكونيات [6]
لم تقيَّم مقابل التاريخ الأوسع لنظرية الكلام الذرية[31] حتى عمل شلومو بينيس (Shlomo Pines)[32]؛ إذ سلط بينيس الضوء على آراء الكعبي الخاصة، وهي أن الذرات ليس لها (مساحة)، وأن (الأعراض) لا تبقى زمانين (ephemeral)، وإنكاره لوجود (الخلاء)[33].

وبعد أكثر من نصف قرن وبالاستناد إلى مصادر المعتزلة المحققة أو المكتشفة حديثًا[34]، أوضح ألنور دناني (Alnoor Dhanani) نظرية الكعبي الفيزيائية أكثر، واقترح أيضًا تأثيرًا مشائيًا محتملًا فيه[35] من خلال تعرفه على معاصره وصديقه الفيلسوف أبي زيد البلخي (تـ: 322هـ/ 934م)[36].

---

(28) آرثر بيرم، كتاب المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين: الكلام في الجواهر، (لَيْدن، بريل، 1902).

(29) حول التاريخ المبكر للمعتزلة، انظر شميتكه، أبحاث حديثة حول المعتزلة.

(30) هورتن، المشكلات الفلسفية.

(31) شلومو بينيس، مذهب الذرة عند المسلمين، (Berlin: A. Heine GmbH, 1936) (يشار إليه من الآن فصاعدًا باسم شلومو بينيس)، دراسات في المذهب الذري الإسلامي. ترجمة: مايكل شوارتز، تحرير: تسفي لانجرمان (القدس: مطبعة الجامعة العبرية، 1997).

(32) بشأن تاريخ مذهب الكلام الذري قبل بينيس، انظر: أوتّو برتسل، «النظرية الذرية الإسلامية المبكرة»، دورية Der Islam 19 (1931)، 117-130.

(33) بينيس، دراسات في المذهب الذري الإسلامي، الصفحات: 8، 29، 92.

(34) ألنور دناني، النظرية الفيزيائية للكلام: الذرات والفضاء والفراغ في علم الكونيات المعتزلي البصري (لَيْدن: بريل، 1994)، 12-14.

(35) المرجع نفسه، 135.

(36) المرجع نفسه، 11، 74. عن أبي زيد، انظر سيرة الكعبي (أدناه).

إلى جانب علم الكونيات من أواخر الأربعينات فصاعدًا (1940s)، تَقَدَّم الاهتمام بآراء الكعبي الكلامية ككل مع الأعمال العامة في تاريخ علم الكلام. هذا هو الوقت الذي بدأ فيه الكعبي في الظهور بوصفه نظيرًا كلاميًا للجُبَّائي وأبي هاشم[37]، ذلك على أن مصادر هذه الأعمال المبكرة عن المعتزلة كانت مقتصرة على كتابات الملل والنحل والمصادر الأشعرية.

وقد استفاد ويلفرد مادلونج (Wilferd Madelung) في عمله عن الإمام الزيدي القاسم بن إبراهيم من المصادر الزيدية والمعتزلية التي لم تستخدم قط من قبل وأوضح تأثير الكعبي في مذهب الإمام الزيدي الهادي إلى الحق (تـ: 298هـ/ 911م)[٤]، مؤسس الإمامة الزيدية في اليمن[38].

وبدأ نهج أكثر شمولًا لإسهامات الكعبي الكلامية مع مارتن مكدرموت (Martin McDermott) في عمله حول عالم الدِّين الإمامي الشيخ المفيد (تـ: 413هـ/ 1022م). إذن في هذا العمل، الذي يبحث في آثار الكعبي وامتداداته في المفيد، يحدد مكدرموت أيضًا كلام الأوَّل، مستخدمًا نُصوص الإمامية ومصادر معتزلة البصرة المكتشفة حديثًا لإعادة بناء آراء الكعبي[39].

[7] | كما أشار دانيال جيماريه (Daniel Gimaret) إلى اتِّساع نطاق أثر الكعبي في علماء الدِّين السُّنة، وتحديدًا في معاصره أبي منصور الماتريدي

---

(37) مونتغمري وات، القضاء والقدر في فجر الإسلام وضحاه (لندن: لوزاك وشركاه، 1948)، 80-81؛ تريتون، علم الكلام الإسلامي، 157-162. يجب التعامل مع استنتاجات ألبير نادر حول كلام الكعبي بحذر وفي بعض الحالات يجب تجاهلها. انظر مثلًا: ألبير نادر، فلسفة المعتزلة: فلاسفة الإسلام الأسبقين (بيروت: معهد الآداب الشرقية، 1956)، 44.

(38) مادلونج، الإمام القاسم، 164-167.

(39) مارتن مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد (تـ: 413هـ/ 1022م)، (بيروت: دار المشرق، 1978).

(تـ: 333هـ/ 944م) مؤسس مدرسة الكلام الماتريدية السُّنية[40]. وأولريش رودولف (ulrich rudolph)، الذي يؤكد عمله أهمية كتاب التوحيد للماتريدي لدراسة كلام الكعبي، قد بحث بصورة منهجية في موقع الكعبي ومكانته بوصفه محاورًا كلاميًا مركزيًا للماتريدي[41]. وتكشف مواد دائرة المعارف عن الكعبي لعباس زرياب (ʿAbbās Zeryāb) وجوزيف فان إس نطاق مذهبه الكلامي وامتداداته، كما توفر قائمة شاملة بالمصادر المتاحة للدِّراسة[42].

ولقد تجاوز كيفن راينهاردت (kevin reinhardt) وأحمد عاطف أحمد (Ahmad Atif Ahmad) إرث الكعبي الكلامي ودرسوا إسهاماته في الفكر التشريعي[43]. وجمع خضر محمد نبها ودرس الأجزاء الباقية من أعمال الكعبي التفسيرية[44]، وحقق فؤاد سيد جزءًا من عمل الكعبي الرائد في

---

(40) دانيال جيماريه، نظرية الفعل البشري في علم الكلام الإسلامي (باريس: فرانس، 1980)، 177-178، 324-326، 372-373.

(41) أولريش رودولف، الماتريدي وعلم الكلام السني في سمرقند، (لَيْدن: دار بريل للنشر، 1996).

(42) عباس زرياب، «أبو القاسم البلخي»، دائرة المعارف بزرك إسلامي، تحرير: كاظم الموسوي، (طهران: مركز دائرة المعارف بزرك إسلامي، 1988)، 6: 151-156؛ وفان إس، «أبو القاسم البلخي الكعبي»، الموسوعة الإيرانية، 1: 359-362.

(43) كيفن راينهاردت، قبل الوحي: حدود الفكر الأخلاقي الإسلامي، (ألباني، مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1995) مثلًا: 31-33، 141-145. أحمد عاطف أحمد، فتور الشريعة، نيويورك، بالجريف ماكميلان، 2012م، مثلًا: 27، 28، 29.

(44) خضر محمد نبها، تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007). حول تفاسير المعتزلة انظر: دانيال جيماريه، قراءة معتزلية للقرآن؛ سليمان علي مراد، «النص الموحى به والنص الفرعي المقصود: ملاحظات حول تفاسير القرآن في خطاب المعتزلة كما يتجلى في تهذيب الحاكم الجشمي (تـ: 494هـ/ 1101م)» ضمن الفلسفة الإسلامية والعلوم والثقافة والدين: دراسات لأجل ديمتري غوتاس، تحرير: فيليسيتاس أوبويس وديفيد رايسمان (لَيْدن: بريل، 2012)، 367-395؛ بروس فدج، التأويل القرآني: الطبرسي وحرفة التفسير (نيويورك: روتليدج، 2011).

علم المقالات[45]. لم يُنشر كتاب سيد ولم يكن ذلك ممكنًا إلّا بعد البعثة المصرية إلى اليمن في الخمسينيات من القرن الماضي عندما اكتشفت العديد من كتابات المعتزلة في المكتبات الزيدية[46]. وقدَّم نشر ذلك الجزء من مقالات الكعبي مصدرًا جديدًا ومهمًا لدراسة بواكير علم الكلام الإسلامي. | إضافة إلى ما [8] سبق، أجرى فان إس في كتابه Der Eine und das Andere دراسة مستفيضة عن مقالات الكعبي ومكانتها من تاريخ علم الملل والنحل[47].

سيرة شخصية

عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بلخ في خراسان[48]، ومن هنا جاءت نسبته «البلخي». وبصورة أكثر تحديدًا، وفقًا لياقوت الحموي (تـ: 626هـ/ 1229م)، فهو ينحدر من بليدة صغيرة تُسمَّى «رَوَان» شرقي بلخ. كانت ذات يوم ملكًا ليحيى بن خالد البرمكي (تـ: 190هـ/ 805م)[49]، ونسبته «الكعبي» تعكس انحداره من قبيلة بني كعب، ولكن ليس لدينا أيّ تفاصيل عن هذا النسب[50].

---

(45) الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد (تونس: الدار التونسية للنشر، 1973)، 63-119.

(46) وثقت زابينه شميتكه كيف أن الوصول إلى مخطوطات المعتزلة سبق البعثة المصرية، «أبحاث حديثة حول المعتزلة» 402-403. وبشأن الجهود الأخيرة لمنح الباحثين حق الوصول إلى تراث المعتزلة في اليمن، انظر: شميتكه وتييل، حفاظًا على التراث الثقافي اليمني.

(47) جوزيف فان إس، هو والآخر: تأمُّلات في كتب الملل والنحل الإسلامية (برلين، والتر دي جروتر، 2011)، 328-375.

(48) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1968-1977)، 3: 45.

(49) ياقوت الحموي، معجم البلدان، تحقيق فيرديناند فوستنفيلد (لايبزيغ: بروكهاوس، 1866-1873)، 2: 742.

(50) عبد الكريم السمعاني، الأنساب، تحقيق عبد الله البارودي (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1988)، 5: 80.

في الواقع، تتوفر تفاصيل قليلة جدًا عن حياته، وهي تحيط بمسيرته المهنية بوصفه كاتبًا؛ واعتُرف على نطاق واسع بمزاياه الأدبية(51). والده أحمد بن محمود عمل كاتبًا لدى عبد الله بن طاهر (تـ: 230هـ/ 845م)، ابن مؤسس دولة الطاهريين البارزة من حكام خراسان. عُرف عبد الله بن طاهر برعايته للآداب ودعمه للخلافة العباسية(52). ووفقًا لرواية الخطيب البغدادي (تـ: 463هـ/ 1071م)، ارتبط كل من الكعبي ووالده بنسب مرموق كان يضم بعضًا من أبرز الكُتاب (secretaries) في ذلك الوقت(53).

[9] | ألّف الكعبي كتابًا في مدح آل طاهر (محاسن آل طاهر)(54) وأبيات شعرية متناوبة لعبد الله بن طاهر وابنه محمد بن عبد الله بن طاهر (تـ: 269هـ/ 908 أو 909م)، آخر أمراء الطاهريين في خراسان(55). وكان

---

(51) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، ورقة 68(ﻫ)*؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1974)، 296؛ ابن حجر، لسان الميزان، (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1911-1913)، 3: 255-256؛ وأيضًا: براون، ترجمة مختصرة لتاريخ طبرستان، (لَيْدن: بريل، 1905)، 47؛ ياقوت الحموي، معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تحقيق إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993)، 4: 1491.

(52) كليفورد إدموند بوزورث، «عبد الله بن طاهر»، موسوعة الإسلام، 3، طبعة على الإنترنت، نُشرت عام 2007.

(53) الخطيب البغدادي، تاريخ مدينة السلام وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها، تحقيق بشار عواد، 17 مجلدًا، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2001)، 14: 299، (من الآن فصاعدًا تاريخ بغداد).

(54) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1491-1493؛ براون، تاريخ طبرستان، 47؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال، 297.

(55) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1491-93؛ بعد سقوطه من السلطة في خراسان، استقر محمد بن عبد الله بن طاهر في بغداد، حيث كان حاكمًا وقائدًا للشرطة حتى وفاته. كليفورد إدموند بوزورث، «الطاهريون والصفاريون»، ضمن تاريخ كامبريدج لإيران، تحرير R.N. Frye (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1975)، 4: 102. ربما يكون قد سمع شعره أثناء وجوده في بغداد، خاصة وأن الكعبي كثيرًا ما زار والد المرزباني، الذي كان من خراسان وكان على صلة بمحمد بن طاهر.

الكعبي مقربًا أيضًا[56] من نائب خراسان (صاحب خراسان) في البلاط العباسي ببغداد، وهو والد الفتى البارع الشهير المعروف بانفتاحه على جميع الطوائف الدِّينية، أبو عبيد الله محمد بن عمران المَرْزُبَانِي (تـ: 348هـ/ 994م)[57]. وهكذا، على عدم وفرة المعلومات حول المنصب الذي قد يكون الكعبي شغله للطاهريين، إلا أن من الواضح أن التزامه تجاههم كان التزامًا طويل الأمد.

إن أوَّل نصير (patron) للكعبي ورد ذكر اسمه في المصادر هو محمد بن زيد (تـ: 287هـ/ 900م)[58]؛ لكن الأخير لم يكن النصير الأوَّل للكعبي[59]. كان محمد داعيًا زيديًا (مدعيًا للإمامة الزيدية)[٥] وخليفة لأخيه الحسن بن زيد الدَّاعي (تـ: 270هـ/ 884م) مؤسس الحكم الزيدي في رويان[٦] وطبرستان[60]. وكان من الحاضرين أيضًا في بلاط الدَّاعي أثناء إقامة الكعبي أبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني (تـ: 322هـ/ 934م) المفسِّر القرآني الشهير[61]، ورجل الدِّين الفقيه الزيدي الإمام الناصر للحق

(56) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 11: 25.

(57) ر. سيلهايم، «المرزباني»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 6: 634-635.

(58) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 14: 299؛ براون، تاريخ طبرستان، 47؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1491؛ مادلونج، الإمام القاسم بن إبراهيم، 77، 176.

(59) إن كون محمد بن زيد لم يكن نصيره الأول يمكن استخلاصه من الخبر التالي المنسوب إلى الكعبي الذي يصف محمد بن زيد: **«ما كتبت بين يدي أحد إلا استصغرت نفسي حتى كتبت للداعي محمد بن زيد»**.ويلفرد مادلونج، نصوص عربية تتعلق بتاريخ الأئمة الزيدية في طبرستان وديلمان وجيلان (فيسبادن: فرانتس شتاينر فيرلاغ، 1987)، 122.

(60) ويلفرد مادلونج، «الداعي إلى الحق»، الموسوعة الإيرانية، 6: 595-597.

(61) ويلفرد مادلونج، «أبو مسلم محمد بن بحر الإصفهاني»، الموسوعة الإيرانية، 1: 340-341؛ يقترح مادلونج أن أبا مسلم ربما درس على يد الكعبي، أولًا في بغداد ثم في جرجان. يصعب التوفيق بين هذه الفرضية والقليل الذي نعرفه عن سيرة الكعبي. فنحن نعلم أن زيارته لبغداد عندما درس مع الخيَّاط يجب أن تكون قد حدثت بعد خدمته للداعي (انظر أعلاه).

[10] الحسن بن علي الأطروش (تـ: 304هـ/ 917م)[62] الذي اشتبه فيه الدَّاعي محمد بالتآمر عليه[63]. إضافة إلى ذلك، فإن مصاحبة الكعبي لمحمد بن زيد، الذي اغتيل عام (287هـ/ 900م)، يجعل العام (273هـ/ 886م) متأخرًا جدًا بحيث لا يكون دقيقًا بالنسبة لعام ولادة عالمنا المتكلِّم (theologian)[64](٧).

وصاحب الكعبي -بوصفه كاتبًا- أحمد بن سهل، وهو قائد للأمير الساماني نصر الثاني بن أحمد بن إسماعيل (تـ: 331هـ/ 943م)[65]، الذي انتفض معارضًا للأمير الساماني لكنه هُزم في النِّهاية[66]. وفي أعقاب هزيمته سُجن الكعبي ولم يُفرج عنه إلا بتدخل من الوزير العباسي علي بن عيسى بن داود بن الجراح (تـ: 334هـ/ 946م)[67]، في عهد الوزير أبي محمد حامد بن العباس (حكم في المدة 306-311هـ/ 918-923م). ويُفهم من تاريخ وفاة الوزير أن إطلاق سراح الكعبي حصل أواخر

---

(62) مادلونج، الإمام القاسم، 159.

(63) مادلونج، نصوص عربية، 87، 121-122.

(64) تاريخ الميلاد هذا لم يذكره إلا ابن حجر في لسان الميزان استنادًا على أبي العباس جعفر بن محمد المستغفري (تـ: 432هـ/ 1040م) فقد الآن تاريخ نسف (ابن حجر، لسان الميزان، 3: 255).

(65) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219؛ نصر الثاني بن أحمد بن إسماعيل خلف والده على العرش عام (301هـ/ 914م) وهو في الثامنة من عمره. لم يكتسب حكمه الاستقرار إلا في (310هـ/ 922م)؛ انظر كليفورد إدموند بوزورث، «نصر بن أحمد بن إسماعيل»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 7: 1015.

(66) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(67) علي بن عيسى بن الجراح كان وزيرًا للخليفتين المقتدر (حكم 295-320هـ/ 908-932م) والقاهر (حكم 320-322هـ/ 932-934م)، انظر الذهبي، تذكرة الحفاظ (حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1897)، 3: 847؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، باعتناء محمد الحجيري (شتوتغارت: فرانز شتاينر 1988)، 21: 368-370؛ هـ.بوين، «علي بن عيسى»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 1: 386-388.

حياته[68]. وهكذا، فإن اقتراح ياقوت والذهبي بأن زيارة الكعبي الأولى لبغداد جاءت بعد هذا الإفراج متأخرة جدًا بحيث لا تتناسب مع ذلك القليل المعروف عن التسلسل الزمني لحياة الكعبي: تُوفِّي أستاذه الخيَّاط، الذي درس معه أثناء إقامته في بغداد حدود عام (312هـ/ 900م)[٨]. بعد عودته من بغداد إلى خراسان، واصل الكعبي مراسلات طويلة مع الخيَّاط[69]، والتي قيل إنها تضمنت نقل الأخير معرفته الواسعة عن الملل والنحل إلى الكعبي[70].

لقي الكعبي ترحيبًا في بغداد، حيث أُعرب له عن إعجابهم ببراعته الكلامية في محفل المتكلِّم الشهير يحيى بن المُنَجّم (تـ: 300هـ/ 912م)[71]. ذُكِرَ هذا الانطباع الإيجابي العام عن الكعبي أيضًا | في [11] روايات الخطيب البغدادي، إذ خلت كتابات الكعبي من أيّ مناهضة لأهل الحديث. وفي أثناء وجوده هناك التقى الكعبي بالصُّوفي الجُنَيْد (تـ: 298هـ/ 910م) فأثنى عليه[72].

وقف التلقي الإيجابي لكلام الكعبي في بغداد في تناقض صارخ مع تلقي أهل الحديث السلبي له في المشرق، في نَسَف في بلاد ما وراء النهر، وفي مسقط رأسه خراسان[73]. ومع ذلك، فإن استقباله السيئ

---

(68) الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1996)، 14: 313؛ وياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1491.

(69) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 296-297؛ عبد القاهر القرشي، الجواهر المضية في تراجم الحنفية (حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1913)، 2: 296-297.

(70) انظر مثلًا، الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 58أ[٦]*، عبد الجبار، فضل الاعتزال، 297.

(71) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(72) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 8: 171[٧]*.

(73) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1492؛ ابن شاكر الكتبي، عيون التواريخ، ميكروفيلم أ 408. مكتبة Jafet، الجامعة الأميركية في بيروت، المجلد 12، الأوراق 27ب-28أ؛ ابن حجر، لسان الميزان، 3: 255-256.

كمعتزلي في الشرق لا يعني أنه لم يتمتع بمكانة كبيرة في خراسان. ففي بلخ، حافظ على صداقة متينة مع الفيلسوف والباحث أبي زيد البلخي (تـ: 322هـ/ 934م)، وهو تلميذ لأبي يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (تـ: 252هـ/ 866م)[74]. وبحسب شهادته، نشأ الكعبي ودرس المنطق مع أبي زيد الذي أشاد بشخصيته[75]. إلى جانب أبي زيد وأبي الحسن شهيد البلخي، كان الكعبي موضوعًا للذكر في كتاب (الأخبار) لأبي سهل أحمد بن عبيد الله بن أحمد[76]. إلى جانب ذلك، فإن تأليف الكعبي لكتابه حول فضائل خراسان فيه ما يدل عن علاقاته المميزة بذلك المكان[77].

خلال سنواته الأخيرة، أجرى الكعبي مجموعة مراسلات كلامية مع عالم الدِّين الإمامي البارز أبي جعفر محمد بن عبد الرحمن بن قِبَة، بوساطة عالم الدِّين الإمامي المعتزلي أبو الحسين السُّوسَنْجِرْدي[78].

تُشير معظم المصادر إلى وفاة الكعبي عام (319هـ/ 931م). إن هذا التاريخ مرجح على السنوات السابقة الأخرى[79]، ويرجع ذلك في الغالب

---

(74) ياقوت، إرشاد الأريب، 1: 276، 278.

(75) الداودي، طبقات المفسرين، تحقيق علي محمد عمر (القاهرة: مكتبة وهبة، 1972)، 1: 43.

(76) يحمل الكتاب عنوان «**في أخبار أبي زيد البلخي وأبي القاسم البلخي وأبي الحسن**[٨]* شهيد البلخي» (ياقوت، إرشاد الأريب، 1: 275).

(77) انظر أدناه، قائمة بعناوين أعمال الكعبي المفقودة المعروفة حاليًا.

(78) الدليل الذي يثبت أن الكعبي كان تلميذًا لابن قبة ضعيف جدًا. ويرفض المُدرسي فكرة ابن أبي الحديد بأن ابن قبة كان تلميذًا للكعبي استنادًا إلى مراسلاتهما؛ فهو يعد مراسلاتهما دليلًا على علاقة تعامل بين نظيرين. (حُسين المُدرسي، تطور المباني الفكرية للتشيع في القرون الثلاثة الأولى (برينستون، نيوجيرسي: دار داروين، 1993)، 199)[٩]*. وللاطلاع على قراءة أخرى لعلاقتهما، انظر إيتان كولبرغ الذي يعترف بابن قبة بوصفه تلميذًا للكعبي (إيتان كولبرغ، عالم مسلم في العصور الوسطى ضمن كتاب: ابن طاووس ومكتبته (لَيْدن: بريل، 1992)، 238).

(79) تاريخ الوفاة الآخر غير المحتمل هو (309هـ/ 921م)، كما لاحظ ابن النديم (كتاب الفهرست، 219). وأشير إلى عام (317هـ/ 929م) في مصادر متأخرة أخرى. =

إلى مراسلاته مع ابن قِبَة، الذي تُوفِّي عام (319هـ/ 931م) أيضًا.

[12] | بالنسبة لشخص في مكانة الكعبي بوصفه متكلمًا، هناك القليل من المعلومات حول تنشئته الكلامية (theological education)[80]. أبو الحسين الخيَّاط هو المعلِّم المعتزلي الوحيد الذي قيل إن الكعبي درس عليه[81](٩)، وكان على اتصال وثيق به عند عودته إلى خراسان[82]. وذكُر أن الخيَّاط منع الكعبي من لقاء أبي علي الجُبَّائي عندما كان في طريق عودته إلى خراسان. لكن من المؤكد أن الاثنين تناقشا مع بعضهما البعض (نظراء)، وعليه فإن من الواضح أنهما التقيا في وقت ما، لأنه وفقًا لرواية عبد الجبار، عد الجُبَّائي الكعبي أعلم من الخيَّاط[83]. وربما كان نتيجة لهذا التفضيل، جزئيًا، أن كتب الطبقات البصرية تضع الكعبي في نفس «الجيل» الثامن (طبقة)، مثل أستاذه الخيَّاط والجُبَّائي[84]. كما اتفق الكعبي والجُبَّائي في مسألة الأصلح[85](١٠).

قد يشير هذا القدر الكبير من التثقيف الكلامي للكعبي إلى أنه لم يكن لديه سوى القليل من المعرفة بعلم الكلام المعتزلي قبل لقائه مع الخيَّاط.

= ابن خلكان، وفيات الأعيان، 3: 45. إضافة إلى هذه التواريخ، فإن الذهبي وحده يشمل الأعوام (327هـ/ 939م و329هـ/ 941م).

(80) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 296-297؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 11: 25. فيما يتعلق بالانتماء الفقهي للكعبي، انظر القرشي، الجواهر المضية في تراجم الحنفية، 2: 296-297.

(81) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 297؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 16ب-17أ(١٠)*.

(82) غالبًا ما يشار إلى هذه المراسلات بالمعلومات الدوكسوغرافية (doxographical) التي نقلها الخيَّاط إلى الكعبي، مثلًا، النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي، تحقيق كلود سلامة (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، 1990-93)، 2: 724.

(83) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 16ب-17أ.

(84) المرجع نفسه، المجلد 1، الورقة 17أ(١١)*.

(85) انظر أدناه للوقوف على قائمة بعناوين أعمال الكعبي.

إن الدَّاعي محمد بن زيد هو الشخصية الوحيدة من خلفية الكعبي (قبل لقائه مع الخيَّاط)، الذي قد يُنسب إليه الفضل في تعريفه بفكر المعتزلة. ومع ذلك، لا يوجد دليل نصي لدعم هذه الفرضية. إضافة إلى عدم وجود أدلة نصية وبصرف النظر عن دعمه للمعتزلة، لا تزال مذهبية الدَّاعي المعتزلية غير معروفة، حيث فُقِدَ عمله وعمل أخيه[86]. لكن ما يبقى مؤكدًا هو أن الكعبي لم يعمل لدى الدَّاعي فحسب، بل كان يؤمن أيضًا بتوجه الدَّاعي، على الأقل في الوقت الذي عمل فيه معه. من المؤكد أن العمل لصالح [13] أحدهم لا يعني بالضرورة الانتماء المذهبي[87]. ولكن في حالة الكعبي، | ليس عمله للدَّاعي هو الذي يُوحي فقط بإيمانه برسالته، بل الكلمات التي استخدمها لمدحه: «**خُيل إليَّ أنِّي أكتب لرسول الله صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم**»[88].

واستنادًا إلى مذاهب الكعبي الموجودة حول الإمامة، فإننا نعلم أنه في وقت لاحق من حياته لا بد أنه نأى بنفسه عن الإيمان بتوجه الدَّاعي[89]. ولم تُشر المصادر إلى خرق الكعبي لالتزاماته السياسية أو الكلامية. ومع ذلك، فإن احتمالية حدوث انفصال تعززه علاقات الكعبي الدائمة مع الطاهريين، الذين وقفوا على النِّطاق السياسي والمذهبي المعاكس للدَّاعي؛ إذ كانوا يدعمون الخلافة السُّنية البادئة في بغداد[90].

---

(86) يبدو أن المصادر الزيدية لم توثق تعاليم الداعي محمد بن زيد، انظر مادلونج، الإمام القاسم، 155-158[١٢]*.

(87) انظر، مثلًا، أبو علي الفضل بن جعفر الأنباري البصير (تـ: بين 256 و279هـ/ 870 و892م)، كاتب شيعي عمل لدى المتوكل (حكم 232-247هـ/ 847-861م) وغيره من الخلفاء العباسيين.

(88) مادلونج (محرر)، نصوص عربية، 47.

(89) انظر الفصل السادس.

(90) بشأن سياسات الداعيين (the two dāʿīs)، انظر مادلونج، الإمام القاسم، 158-159. يورد مادلونج أسماء عدد قليل من الحنفية الذين تعرضوا لسوء المعاملة وفي بعض =

وطُرد الدّاعي من جرجان على يد حاكم الطاهريين إسحاق الشاري في (255هـ/ 877م)[91]، وكان تحت قيادة الدّاعي الحسن بن زيد الذي أنال طبرستان استقلالها عن سليمان بن عبد الله بن طاهر في عام (250هـ/ 864م)[92].

تمتع الكعبي بعدد كبير من الأتباع[١١]، خاصة في خراسان، حيث استمر إرثه الكلامي (theological legacy) وسُمعته ما لا يقل عن قرنين من الزمان: وكان آخر عضو بارز في مدرسة الكعبي في خراسان هو سعيد بن محمد بن سعيد أبو رشيد النيسابوري[93]. اعتنق مذهب البهشمية ودرس مع عبد الجبار في مدينة الري، ثم اشتُهر بنقضه للبغداديين ومذهب الكعبي. وأجزاء من هذا النقض وصلت إلينا وتُشكِّل مصدرًا رئيسًا لمذهب الكعبي (انظر الجزء الأوّل). ومن بين أتباع الكعبي المباشرين المعروفين من الخراسانيين أبو حفص القِرْمِيْسِينِي الذي يمكن تمييزه بآرائه الكلامية المستقلة، بما في ذلك خلافه مع موقف الكعبي المثير للجدل بشأن البقاء)[94]. وكان أبو الحسن علي بن محمد الخشّابي[95] | (أو [14]

= الحالات قتلوا في السجن تحت حكم الداعيَين (الإمام القاسم، 159). حول سياسة الطاهريين، انظر بوزورث، «الطاهريون والصفاريون»، 4: 106.

(91) مادلونج، «الداعي إلى الحق»، الموسوعة الإيرانية، 6: 595-597.

(92) ويلفرد مادلونج، «السلالات الصغرى في شمال إيران»، ضمن تاريخ كامبريدج لإيران، تحرير R.N. Frye (كامبريدج: مطبعة دار جامعة كامبريدج، 1975)، 4: 206.

(93) ريتشارد م. فرانك، «أبو رشيد النيسابوري» موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 12: 31-32؛ حسن أنصاري وزابينه شميتكه، الاعتزال بعد عبد الجبار: كتاب مسائل الخلاف في الأصول لأبي رشيد النيسابوري (دراسات عن انتقال العلوم من إيران إلى اليمن في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي والسابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي c.I)، Studia Iranica 39 (2010): 225-276.

(94) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 320؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 76أ[١٣]*.

(95) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 308-309.

الحشَّائي)[96] البلخي تلميذًا مقربًا من الكعبي (غلام الكعبي) رحب وأشاد به علماء الدِّين في بغداد، التي زارها في طريقه للحج. وكان معروفًا بـ(رياسة الحكمة) وبأنه أجرى مناظرة مع تلميذ آخر للكعبي حول موضوع «الاستطاعة على الفعل» (القدرة). وألَّف العديد من الكتب مع أن عناوينها لا تزال غير معروفة[97].

تلميذ آخر مقرب من الكعبي، أبو بكر محمد بن إبراهيم الزُّبَيْرِي الفارسي، من فارس وزار خراسان. كتب الفارسي نقدًا لأربعة كتب غير مُسمَّاة لابن الرَّاوندي[98]؛ كانت إسهاماته واسعة وشملت كتابات عن الصفات الإلهية والعدل (جليل الكلام)، والمسائل الكونية (دقيق الكلام)، ومبادئ الفقه (أصول الفقه)[99][١٢]. وبدوره، كان لديه عدد كبير من الأتباع، من بينهم أبو الحسن أحمد بن يحيى المنجّم (تـ: 327هـ/ 939م)[100]، الذي حضر الكعبي اجتماعات والده الشهيرة، وأبو مسلم محمد بن بحر الأصفهاني النقّاش[١٣]، الذي عُرِف بزهده وتقواه[101].

وكان أبو عبد الله محمد بن عمر الصَّيْمَري، الذي كتب «النِّهاية في الأصلح»[١٤]، وهو نقض لموقف الكعبي من (الأصلح)[102]، من أتباع

---

(96) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1491-1492؛ ابن شاكر الكتبي، عيون التواريخ، الأوراق 27ب-28أ؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 25-27.

(97) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 321؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 76أ[١٤]*.

(98) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 68أ، 76أ[١٥]*.

(99) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 321.

(100) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 76أ[١٦]*؛ عادة ما يربط عبد الجبار أبا الحسن أحمد بن يحيى المنجم بمتابعة الكعبي؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال، 299.

(101) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 322-323؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 76أ[١٧]*.

(102) كان الأصلح هو الكلام الذي عدَّ أن الله خلق الأصلح لعباده. ومع ذلك، كان =

الجُبَّائي، ووصفه عبد الجبار بأنه درس في وقت ما مع كل من الكعبي والخيَّاط[103]. صوَّر عبد الجبار أبا أحمد العسكري العبدكي على أنه من أتباع الجُبَّائي وأبي هاشم قبل زيارة الكعبي لخراسان. وربما يمكن اكتشاف النتائج المثيرة للجدل لهذا التحول في انتمائهما من الجُبَّائي إلى الكعبي في خبر عبد الجبار بأن العبدكي ادعى زورًا أن أحد أعمال أبي هاشم بعنوان «الجامع الكبير» كان من تصانيفه[104].

لقد عرفنا انتساب هذين الطالبين الأخيرين بفضل تصريحات عبد الجبار في المقام الأول، التي تناولها الجشمي في بعض الحالات. فابن النديم (تـ: 385هـ/ 995م أو 388هـ/ 998م) |، مثلًا، لا يذكر انتساب [15]
الصَّيْمَري إلى الكعبي في مدخله السابق[105]. ولا يوجد سبب لرفض قول عبد الجبار الوحيد في هذه الأمثلة، مع أن شهادته لا يمكن دائمًا قبولها. وينطبق هذا على ادعاء عبد الجبار بأن اثنين من المعاصرين الإماميين المهمين؛ وهما الفيلسوف أبو سهل إسماعيل بن علي النُّوْبَخْتِي (تـ: 311هـ/ 923م) وابن أخيه عالم الدِّين أبو محمد الحسن بن موسى بن سهل (تـ: بين 300 و310هـ/ 912 و922م) كانا من أتباع الكعبي وكانا مسؤولين عن إدخال أفكار المعتزلة في الفكر الإمامي[106]. وعلى عكس التراجم الذاتية لتلاميذ الكعبي الآخرين، يكتفي عبد الجبار بترجمة لاثنين، ولا يُقدِّم أيّ تفاصيل عن طبيعة تفاعلهما معه[107]. أما الحسن بن مُوسَى،

= بعيدًا عن كونه كلاما مترابطًا. سوف أناقش معناه، بحسب الكعبي وغيره من المعتزلة، في الفصل الثالث.

(103) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 308-309.

(104) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 331؛ مادلونج، نصوص عربية، 87، 121.

(105) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(106) مادلونج، «الإمامية والكلام المعتزلي»، ضمن الشيعة الإمامية، تحرير T. Fahd (باريس: مطابع فرنسا الجامعية، 1979)، 13-29. كما أكد مادلونج على استقلالية النوبختيين في تبني الفكر المعتزلي.

(107) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 321.

فقد ذكر، في كتابه التنزيه، مجمل اللقاءات التي عقدها مع الكعبي (مجلسه مع أبي القاسم البلخي جمعه كتاب التنزيه) فهي أوسع من أنْ تُشير إلى التلمذة[108].

في حين أن الإمام الزيدي أبا الحسين الهادي إلى الحق كان متأثرًا فعلًا بكلام الكعبي، إلا أن روابط التلمذة الصحيحة لا تزال صعبة الإثبات ولم تُرصد إلا في وقت متأخر جدًا في المصادر[109]. علاوة على ذلك، فإن رجال الدِّين والفلاسفة البارزين، مثل أبي الحسن الأشعري[110]، قد دحضوا عمله، كما فعل مؤسس ما سيصبح مدرسة سُنية بارزة في الكلام، أبو منصور محمد الماتريدي السمرقندي[111]، والطبيب والفيلسوف أبو بكر محمد بن زكريا الرازي (تـ: 313هـ/ 925م أو 323هـ/ 935م). في حالة [16] الأخير، هناك دليل واضح على لقائهما | ومناقشتهما شخصيًا[112]. زيادة على ذلك، كتب الكعبي ردًا على أبي عبد الله/أبي عيسى[١٥] محمد بن

---

(108) النجاشي، كتاب الرجال (طهران: ن.ب.، 1958)، 47.

(109) فيما يتعلق بمعطيات التراجم (Biographical elements) أشار مادلونج في مقالته (الهادي إلى الحق، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، ملحق، 12: 334-335) إلى أن العلاقة بين الشخصين غير محتملة. والمصدر المتأخر الذي يذكر هذه التلمذة هو يحيى المقرائي (تـ: 972هـ/ 1564م) (مادلونج، الإمام القاسم، 164).

(110) كتب أبو الحسن الأشعري عملين في نقض الكعبي، **النقض على أوائل الأدلة للبلخي** (ابن فُورَك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، 1987)، 108)؛ **الرد على البلخي في آداب الجدل** (ابن فُورَك، مجرد مقالات، 310)؛ **النقض على الجُبَّائي والبلخي**، (ابن فُورَك، مجرد مقالات، 38، 165). كما كتب الأشعري نقضًا لعلم الكونيات لأحد أسلاف الكعبي المعتزلة البغداديين، أبو جعفر الإسكافي (تـ240هـ/ 854م)، **نقض اللطيف على الإسكافي** (ابن فُورَك، مجرد مقالات، 147، 216).

(111) بشأن مركزية الكعبي بوصفه معارضًا للماتريدي، وخاصة كتاب التوحيد الأخير، انظر رودولف، الماتريدي، 316-317، 351.

(112) فخر الدِّين الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا (بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 3: 318-319. عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تحقيق عبد الكريم عثمان، (بيروت: الدار العربية، 1966)، 2: 624-625.

عيسى البصري بَرْغُوْث، أحد أتباع مدرسة المرجئة لأبي عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار (تـ: 220هـ/ 835م)[113].

مؤلّفاتـه

الموجود من أعمال الكعبي اثنان فقط[114]، ولا يُعد أي من هذين العملين في علم الكلام[١٦]. أولهما هو عمل جدلي ضد أهل الحديث. وصل إلينا في مخطوطة (Cairo mutalã 14 m) بعنوان **قبول الأخبار ومعرفة الرجال** (في التحقق من الأخبار [النبوية] ومصداقية رواتها) وقد نُشِرَ[115]. يستشهد به إسماعيل باشا (تـ: 787هـ/ 1385م)[116][١٧] في معرفة الرجال. ومن المرجح أنْ يكون هذا العمل مطابقًا لنقد السيرجاني (انظر أدناه)[117]. وعمله الآخر الباقي هو كتاب في الملل والنحل (كتاب المقالات)، والذي حُقق جزء منه، كما هو مذكور أعلاه[118]. يتوفر الآن تحليل شامل لاستقبال هذا العمل في كتاب فان إس Der Eine und das Andere[119].

---

(113) بشأن نقض الكعبي على برغوث، انظر عناوين أعمال الكعبي المدرجة أدناه. وبشأن برغوث، انظر فان إس، علم الكلام، 4: 162-165؛ عن النجار، المرجع نفسه، 4: 147-162.

(114) فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي (لَيْدن: بريل، 1996)، 1: 622-623.

(115) أبو القاسم الكعبي البلخي، قبول الأخبار ومعرفة الرجال، تحقيق أبو عمرو الحسيني بن عمر بن عبد الرحيم (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000).

(116) إسماعيل باشا، هدية العارفين: أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (بغداد: مكتبة المثنى، 1972)، 2: 444.

(117) لمناقشة هوية العملين، انظر رشا العُمَري، «Accommodation and Resistance: Classical Mu'tazilites on Hadîth»، مجلة الدراسات الشرق أوسطية، العدد 71، رقم 2 (2012): 236-239.

(118) سيد (محقق)، فضل الاعتزال، 63-119.

(119) فان إس، هو والآخر، 1: 338-375. نوّه فان إس أن حُسين خانصو بصدد إعداد نسخة تامة من هذا العمل (هو والآخر، 1: 339). أشار كاتب جلبي إلى أن الكعبي قد ذكر في كتابه المقالات أنه قد بدأ كتابته سنة (279هـ/ 892م)[١٨]* (كاتب =

[17] | ولم يبق من تفسير القرآن للكعبي المسمى «كتاب التفسير الكبير» شيء، على أن شذرات منه قد جُمعت ودُرست في عمل خضر محمد نبها[120].

وفيما يلي العناوين الموجودة لأعمال الكعبي، مُدْرجة متى أمكن

= جلبي، كشف الظنون، 2: 1782)؛ وفقًا لابن النديم، كان عيون المسائل ملحقًا بالمقالات (ابن النديم، الفهرست، 219). علاوة على ذلك، فإن ذكر هذا العمل بعنوان «المقامات» عند الكتبي والصفدي يجب أنْ يكون خطأ من الناسخ (الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26). وللاطلاع على مصادر أخرى تذكر مقالات الكعبي، انظر التوحيدي، البصائر والذخائر، تحقيق وداد القاضي (بيروت: دار صادر، 1988)، 5: 119؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313. الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223. ابن المرتضى، طبقات المعتزلة، 89؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444؛ عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل (المجلد 9، التوليد، تحقيق توفيق الطويل وسيد زايد (القاهرة: بدون))، 9: 11؛ (المجلد 12، النظر والمعارف، تحقيق إبراهيم مدكور (القاهرة: 1964))، 12: 25؛ عبد القاهر البغدادي، كتاب الفَرق بين الفِرق، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد (جدة: دار الطلائع، 2005)، 12، 115-116؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 24أ، المجلد 3، الورقة 10ب؛ الجشمي، العيون في الرد على أهل البدع (MS B 66، مكتبة آمبروزيانا، ميلانو)، الأوراق. 128أ-128ب؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 634، 724.

(120) نبها، تفسير أبي القاسم الكعبي البلخي؛ ابن النديم، الفهرست، 219؛ يلاحظ ياقوت أنه كان أكبر من تفسير أبي زيد البلخي (ياقوت، إرشاد الأريب، 1: 279)؛ في عدة مناسبات، يوصف تفسير الكعبي بأنه مكتوب على رسم لم يسبق إليه في اثني عشر مجلدًا (ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493)؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26. كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 441)؛ ويوصف أيضًا بأنه يتألَّف من اثني عشر مجلدًا (الكتبي، عيون التواريخ، 12: 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 441). يصفه ابن طاووس (ت: 664هـ/1266م)، الذي انتقد عمل الكعبي في التفسير، بأنه يتكون من اثنين وثلاثين جزءًا (كولبرغ، عالم مسلم في العصور الوسطى، 203-204). وللاطلاع على بقية الأعمال التي ذكرت تفسير الكعبي، انظر الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313. ابن حجر، لسان الميزان، 3: 256؛ ابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، 88؛ الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223. التوحيدي، البصائر والذخائر، 8: 66؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال، 297.

ذلك، وفقًا للمحتوى الموضوعي، مع الإشارة إلى المصادر التي ذُكِرَت فيها. في الغالب، يتعين علينا الاعتماد على العناوين نفسها لتخمين موضوعها. حيث يظل الاستشهاد بمحتوى هذه الأعمال المفقودة استثناءً وليس قاعدة. والعناوين التي ذكرها فؤاد سيد(121) رمز إليها بـ[s]، وتلك المدرجة من قبل فان إس(122) رمز إليها بـ[e]، وتلك المدرجة من قبل عباس زرياب رمز إليها بـ[z](123).

عناوين الأعمال المفقودة

العدل الإلهي

1 - DJ الأسماء والأحكام [s](124).

| من الواضح أن العنوان الذي ذكره ياقوت باسم «الآلاء والأحكام» [18]
في «إرشاد الأريب» هو خطأ من الناسخ(125).

2 - DJ-2 النِّهاية في الأصلح على أبي علي ونقضه عليه الصَّيْمَري [s e z](126)(١٨).

3 - DJ في وعيد الفُساق [z](127).

---

(121) سيد (محقق)، «مقدمة» في فضل الاعتزال، 46-55. في بعض الحالات المهمة، لا غنى عن الإشارة إلى قائمة سيد لأنها تعتمد على أجزاء من مخطوطة المقالات للكعبي التي لا تزال غير منشورة.

(122) فان إس، «أبو القاسم البلخي الكعبي»، الموسوعة الإيرانية، 1: 359-362.

(123) عباس زرياب، «أبو القاسم البلخي»، دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، المجلد 5، إشراف موسوي البجنوردي وسيد كاظم (طهران: مركز دائرة المعارف الإسلامية الكبرى، 2003)، 241-246.

(124) الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26.

(125) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(126) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(127) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 359.

كتب الماتريدي نقضًا: رد كتاب وعيد الفُساق للكعبي[128].

4 - DJ بعض النَّقض على المُجْبِرة[s][129].

يذكره ياقوت باسم «كتاب نقض النَّقض على المُجْبِرة»[130].

الإبستمولوجيا والميثودولوجيا

1 - EM آداب الجدل [s z][131].

يذكره ابن النديم باسم «كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله»[132].

2 - EM إصلاح جهالات ابن الرَّاوندي [في الجدل] [s e].

ذكره أبو رشيد باسم «إصلاح جهالات ابن الرَّاوندي»[133][١٩].

يُفضِّل كل من ابن عساكر (تـ: 571هـ/ 1175م) وابن فُورَك (تـ: 406هـ/ 1015م) الرأي القائل بأن «آداب الجدل» و«إصلاح جهالات ابن الرَّاوندي» متطابقان.

سجَّل ابن عساكر أن الأشعري كتب نقضًا على الكعبي، حيث ذكر الأخير أنه «أصلح به جهالات ابن الرَّاوندي في الجدل»[134].

---

(128) المرجع نفسه.

(129) الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26.

(130) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(131) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 45؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444.

(132) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(133) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين، تحقيق معن زيادة ورضوان السيد، (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1979)، 343.

(134) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (دمشق: القدس، 1928)، 131.

استشهد ابن فُورَك بعملٍ للأشعري بوصفه «رده [أي الأشعري] على البلخي فيما اعترض به البلخي على ابن الرَّاوندي الذي زعم أنه أصلح غلط | ابن الرَّاوندي في أدب الجدل»[135]. [19]

3 - EM التهذيب في الجدل [s z].

استشهد ياقوت بهذا العمل باسم «كتاب تهذيب الجدل»[136].

واستشهد به إسماعيل باشا باسم «تجريد الجدل»[137].

ذكر كاتب جلبي (تـ: 1067هـ/ 1657م) أن عمل الكعبي هذا كان نقضًا على كتاب الجدل للماتريدي الموضوع في أصول الفقه، وقد نقضه الماتريدي في نهاية الأمر[138].

كان نقض الماتريدي بعنوان «رد تهذيب الجدل»[139](٢٠).

4 - EM كتاب الآراء والدِّيانات.

ذكر عبد الجبار أن الكعبي تحدث في هذا الكتاب عن سبب اعتقاده أنه يحظر مُكالمة مَنْ ينفي الحقائق[140].

5 - EM كتاب أوائل الأدلة [s e z][141].

ذكر كاتب جلبي هذا العمل باسم «أوائل الأدلة في أصول الدين»[142].

---

(135) ابن فُورَك، مجرد مقالات الأشعري، 310؛ فان إس، علم الكلام، 6: 440.

(136) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(137) إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444.

(138) كاتب جلبي، كشف الظنون، 2: 1408.

(139) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 359؛ رودولف، الماتريدي، 199، 201.

(140) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 41.

(141) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب، الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26.

(142) كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 200.

كما استشهد به على أنه يتناول الموضوعات التالية: طريقة حدث العالم[143]، والجدل المناهض للمسيحية[144]، والقدرة على الفعل[145].

نقض الأشعري عمل الكعبي «أوائل الأدلة» في كتابه «نقض تأويل الأدلة على البلخي»[146]، حيث هاجم مذاهب المعتزلة الكلامية كما وردت في عمل الكعبي، عيون المسائل والجوابات (انظر أدناه)[147].

[20] | كتب الماتريدي نقضًا لهذا العمل بعنوان «رد أوائل الأدلة للكعبي» يتضمن مناقشات حول موضوعي «القُدرة على الفِعل»[148] و«الكبيرة»[149].

كتاب «أوَّل المقالات»[150] هو على الأرجح خطأ ناسخ إما من أوائل الأدلة أو كتاب المقالات[٢١].

EM – 6 كتاب فصول الخطاب في النقض على رجل تنبأ بخراسان [s][151].

ذكر الذهبي (تـ748هـ/ 1348م أو 753هـ/ 1352-3م)[٢٢] هذا الكتاب باسم كتاب في الرد على متنبِّئ بخراسان[152].

---

(143) المقدسي [ينسب بطريق الخطأ إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي]، كتاب البدء والتاريخ، اعتنى بنشره كلِمان هُوار، (باريس أرنست لرُو 1899-1919)، 1: 135.

(144) پولس سباط، مباحث فلسفية دينية لبعض القدماء من علماء النصرانية، انتخبها القس بولس سباط من خزانة كتبه الخطّيّة، وصحّحها، وعلّق عليها (القاهرة: مكتبة هـ. فريدريخ، 1929)، 52-68.

(145) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، 130.

(146) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 438، 2: 567.

(147) ابن فُورَك، مجرد مقالات، 108.

(148) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 359، 2: 567.

(149) الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق بكر طوبال اغلي ومحمد آروتشي (أنقرة: وقف الديانة التركي، 2003)، 579.

(150) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 202.

(151) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(152) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313.

EM كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب [s e][153].

ذكر الذهبي هذا العمل باسم الاستدلال بالشاهد على الغائب[154].

8 - EM نقض السيرجاني[٢٣] [s e][155].

أورد ياقوت هذا العمل على النحو التالي: نقض السيرجاني[٢٤] على السنة والجماعة[٢٥] (مقارنة بعنوان السنة والجماعة أدناه)[156].

9 - EM السُّنة والجماعة (فيما يتعلق بالنبي وغالبية [المجتمع الإسلامي]) [s e][157].

إن العنوان الذي ذكره الجشمي باسم «كتاب السُّنة» مطابق على الأرجح لهذا العمل[158].

يُعد فان إس هذا العمل نقضًا لعمل السيرجاني «كتاب السُّنة والجماعة» ويرى أن استشهاد ابن النديم بالعمل باسم «السُّنة والجماعة» خطأ[159].

10 - EM في حُجَّة أخبار الآحاد [s z][160][٢٦]. [21]

(153) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313.

(154) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(155) عبد الجبار، فضل الاعتزال، 195؛ للتعرف على هذا العمل مع قبول الأخبار ومعرفة الرجال، انظر العمري، الوفاق والمعارضة.

(156) ياقوت، معجم البلدان، 3: 213.

(157) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313؛ الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223.

(158) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 54ب.

(159) فان إس، هو والآخر، 1: 331-332.

(160) البغدادي، كتاب الفَرق، 180؛ الكعبي، قبول الأخبار، 1: 17؛ العُمَري، Accommodation and Resistance، 239-240.

الكوزمولوجيا

1 - C كتاب في التولُّد وأفعال الطِّباع[161][٢٧].

2 - C كتاب في القول في الطبع وقلب الأعراض[162][٢٨].

3 - C كتاب تأييد مقالات أبي الهُذَيل في الجُزء [s أوردها هكذا: «في الجبر»] (دعم لاقتراحات أبو الهُذَيل حول الذرة) [z][163].

لم يذكر ابن حجر (تـ: 787هـ/ 1385م)[٢٩] سوى عمل اتفق فيه الكعبي مع أبي الهُذَيل دون تسمية عنوان[164].

4 - C نقض كتاب أبي علي الجُبَّائي في الإرادة (نقض كتاب أبي علي الجُبَّائي في [مسألة الإرادة الإلهية]) [s e z][165].

5 - C الكتاب الثاني على أبي علي في [الإرادة][166] [s z].

تُقرأ في نص الفهرست المحقق «الجنة» وليس «الإرادة»[167].

6 - C المسائل الواردة في العجز (المسائل التي تتناول [موضوع] العجز [عن الفعل]) [z][168].

---

(161) سيد (محقق)، «مقدمة»، فضل الاعتزال، 47.

(162) المرجع نفسه، 52.

(163) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219؛ الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ فان إس، علم الكلام، 5: 370.

(164) ابن حجر، لسان الميزان، 3: 256.

(165) الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، ورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(166) قرأت هذا العنوان على أنه في [الإرادة]، وليس [الجنة]، لأن المصطلح الثاني في العنوان يمكن فهمه على أنه يشير إلى العمل الثاني الذي يدحض فيه الكعبي الجُبَّائي حول موضوع الإرادة.

(167) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(168) النيسابوري، المسائل في الخلاف، 246، 305.

الميتافيزيقيا (النَّقض)

M – 1 النَّقض على الرازي في العلم الإلهي [s e z][169].

ذكره الذهبي بأنه كتاب في النَّقض على الرازي في الفلْسفة الإلهية[170].

[22] | ذكره الصفدي (تـ: 764هـ/ 1363م) باسم «الانتقاد للعلم الإلهي على محمد بن زكريا»[171].

ويُشار إليه أيضًا باسم «نقض البلخي [للرازي] على العلم الإلهي»[172].

وقد أُشيرَ إلى تفنيد الرازي هذا العمل باسم «نقض نقض البلخي على العلم الإلهي»[173].

M – 2 جوابات أبي القاسم البلخي [على أبي بكر الرازي][174].

رد الرازي على أبي القاسم البلخي بكتاب بعنوان: «كتاب إلى أبي القاسم البلخي في الزيادة على جوابه وعلى جواب هذا الجواب»[175].

---

(169) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(170) الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313.

(171) الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 25–27.

(172) بول كراوس (محرر)، أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، رسائل فلسفية، (القاهرة، مطبعة بول باربيي، 1939)، 167؛ بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 104.

(173) ابن النديم، كتاب الفهرست، 358؛ ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق أوجست مُلر (Königsberg: Selbstverlag, 1884)، 1: 317، 358؛ كراوس (محرر)، رسائل فلسفية، 167؛ بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 104.

(174) ابن النديم، كتاب الفهرست، 358؛ ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء، 1: 317؛ كراوس (محرر)، رسائل فلسفية، 168؛ بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 104.

(175) ابن النديم، كتاب الفهرست، 358؛ ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء، 317؛ =

3 – M كتاب نقض المقالة الثانية في العلم الإلهي [للرازي][176].

رد الرازي عليه بكتاب الرد على أبي القاسم البلخي في نقده على المقالة الثانية في العلم الإلهي[177][٣٠].

الإمامة[178]

1 – I جواب المسترشد في الإمامة [s e z][179].

ذكره إسماعيل باشا باسم «الإمامة» و«المسترشد في الإمامة»[180].

2 – I الكلام في الإمامة على ابن قبة [s e z][181].

ويُشار إليه أيضًا باسم «نقض المستثبت»[182] و«نقض المسترشد»[183].

[23] ## العمل الموسوعي في علم الكلام

1 – T عيون المسائل والجوابات [s e z][184][٣١].

= كراوس (محرر)، رسائل فلسفية، 168؛ بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 104.

(176) ابن النديم، كتاب الفهرست، 358؛ ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء، 1: 317؛ كراوس (محرر)، رسائل فلسفية، 168؛ بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 104.

(177) ابن النديم، كتاب الفهرست، 358؛ ابن أبي أصيبعة، كتاب عيون الأنباء، 1: 317؛ كراوس (محرر)، رسائل فلسفية، 168؛ بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 104.

(178) المُدرسي، تطور المباني، 118–119.

(179) كاتب جلبي، كشف الظنون، 2: 1673؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(180) إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444.

(181) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(182) المُدرِّسي، تطور المباني، 119.

(183) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 2: 1673.

(184) ابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، 88؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: =

يقول ابن النديم إن عيون المسائل والجوابات قد أُضيف إلى كتاب المقالات[185].

وتُشير مصادر متعددة إلى أنه يتكون من تسعة مجلدات[186].

ويُشير أبو رشيد إلى أن كتاب عيون المسائل والجوابات يتضمن عنوانًا فرعيًا بعنوان الأسماء والأحكام (قارنه بالعنوان أعلاه)[187].

ويُشير ابن عساكر إلى أن أبا الحسن الأشعري كتب نقضًا لهذا العمل: «نقض تأويل الأدلة» وهو نقض لآراء الكعبي فيما ذكره من الكلام في الصفات في عيون المسائل[188].

التفسير

1 - E متشابه القرآن[189].

الآداب والتاريخ

1 - BLH مفاخر خراسان [s e z][190].

= 444؛ أبو رشيد، المسائل في الخلاف، 55، 57، 117، 160، 195، 196، 202، 204، 207، 228، 230، 237، 245، 246، 251، 252، 256، 321-327، 333، 335، 336، 343، 345، 347، 363، 366، 369، 372؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 130ب[١٩]*؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 826، 896؛ أبو الحسين البصري، تصفح الأدلة، تحقيق ويلفرد مادلونج وزابينه شميتكه (Wiesbaden: Harrassowitz, 2006)، 66، 84، 131.

(185) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(186) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 1187.

(187) أبو رشيد، المسائل في الخلاف، 315.

(188) ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، 130-131.

(189) سيد (محقق)، «مقدمة» فضل الاعتزال، 52.

(190) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 2: 1758؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444.

يُشير ابن النديم إلى هذا العمل باسم «محاسن خراسان»[191].

2 – BLH محاسن آل طاهر [s e z][192].

3 – BLH كتاب تحفة الوزارة [s][193].

[24] 4 – BLH تاريخ بلخ [s z][194].

5 – BLH تاريخ نيسابور [s z][195].

المجاهيل[٣٢]

1 – U الفتاوى الواردة من جرجان والعراق [s][196].

ويُشار إليها أيضًا باسم «فتاوى أبي القاسم»[197].

2 – U كتاب الغرر والنوادر [s e z][198].

أشار ابن النديم إلى هذا العمل باسم «كتاب الغرر»[199].

---

(191) ابن النديم، كتاب الفهرست، 216.

(192) إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 2: 1608؛ الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26؛ ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(193) ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493؛ الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 27؛ كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 376؛ إسماعيل باشا، هدية العارفين، 2: 444.

(194) كاتب جلبي، كشف الظنون، 1: 289.

(195) المرجع نفسه، 1: 308.

(196) الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26. ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(197) كاتب جلبي، إرشاد الأريب، 4: 1493[٢٠]*.

(198) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219؛ المفيد، الفصول المختارة من العيون والمحاسن (قم: منشورات مكتبة الداوري، 1976)، 40؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14: 313.

(199) ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

3 – U المسائل والمجالس[200](٣٣).

4 – U المجالس الكبير [s][201].

5 – U المجالس الصغير [s][202].

6 – U كتاب الجوابات [s][203].

قارن هذا بعيون المسائل والجوابات (أدناه).

7 – U مسائل الخجندي فيما خالف فيه أبا علي[204] [s][205].

8 – U كتاب المُضَاهَاة على بَرْغُوْث [s z][206](٣٤).

9 – U نقض كتاب الخليل على بَرْغُوْث [z][207](٣٥). [25]

10 – U في النقض على ابن الرَّاوندي[208].

---

(200) سيد (محقق)، «مقدمة»، فضل الاعتزال، 53.

(201) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(202) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(203) الكتبي، عيون التواريخ، المجلد 12، الورقة 28ب؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، 17: 26. ياقوت، إرشاد الأريب، 4: 1493.

(204) يُذكر أن الخجندي استملى كتاب أبي علي الجُبّائي عن اللطيف (علم الكونيات) أملاه عليه الجُبّائي نفسه (عبد الجبار، فضل الاعتزال، 319). وهكذا فإن الدليل على كتاب الكعبي في نقض الخجندي يوضح أن هذا الأخير لم يستمل عمل الجُبّائي فحسب، بل اختلف أيضًا مع مؤلفه في قضايا عدة.

(205) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(206) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(207) الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 219.

(208) عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 1: 63، 2: 548-549.

الجزء الأول

النقد المصدري

الشهادات الأربع

لإعادة بناء آراء الكعبي الكلامية أعتمد على أربعة مصادر كلامية: المعتزلة -ومعظمهم من البهشمية- والماتريدية، ومعتزلة الإمامية البغدادية كما هي ممثلة في أعمال الشيخ المفيد، والأشاعرة. إضافة إلى ذلك، أستخدم عمل أبي الحسن الأشعري في علم المقالات، **مقالات الإسلاميين**. وهكذا، وباستثناء أعمال المفيد وعدد قليل من المصادر الزيدية التي أناقشها هنا تحت المذهب المعتزلي؛ فإن المذاهب الزيدية والإمامية لا تزال غير مستكشفة. ويتعين علينا استكشاف هذين المذهبين، جنبًا إلى جنب مع المصادر الماتريدية من مراحل لاحقة، بمزيد من التفصيل في الدراسات المستقبلية حول إرث الكعبي في علم الكلام الإسلامي.

هناك قيد واحد مهم فيما يتعلَّق بإعادة بناء آراء الكعبي الكلامية من هذه المصادر. هذا القيد هو الذي يحدد الجهود المبذولة لإعادة بناء الكلام المبكر الذي بقيت عقائده في مصادر معادية، وفي هذا السياق فإن المقالات الوحيدة المسجَّلة هي تلك التي كان هناك خلاف حولها مع الكعبي. أما المسائل التي أُتفق بشأنها فلم تُذكر على الأقل في المصادر المعادية. ونادرًا ما وجدت توثيقًا لمقال واحد من مذهب الكعبي في جميع المصادر الأربعة، ولا أعدُّ هذا المستوى من التأكيد المفرط شرطًا لقبول صحة إسناده إلى الكعبي. وعليه فإني أعدُّ نقل أحد المصادر كافيًا لإسناد مقال إلى الكعبي، شريطة ألا يتعارض مع أي نقل آخر. في الواقع، لا يزال هذا الحد الأدنى من التثبت هو القاعدة لمعظم آراء الكعبي الكلامية. وفي الحالات النادرة التي توجد فيها عبارات متضاربة، أعالج تلك

التناقضات على أساس فردي. إن العبارات المتضاربة بارزة بوجه خاص في موضوع مذهبه في الصفات. وبذلك فإن القسم الذي يتناول تقييم الشهادات (أدناه) أكثر تفصيلًا لمذهب الصفات منه بالنسبة للعقائد المتبقية.

علاوة على ذلك، فالمصادر التي تنسب المقالات إلى عامة البغداديين، لا أقبل إسنادها إلى الكعبي إلا عندما يُتحقق من هذه المقالات على أساس مقالات أخرى أُسندت على وجه اليقين للكعبي. وبالنسبة لبعض المقالات، فإن الدليل الوحيد المتاح يتعلَّق بالمقالات المنسوبة إلى فئة «البغداديين»، وبدون أدلة نصية لا يمكنني أنْ أنسب مثل هذه المقالات إلى الكعبي. ومع ذلك، ليس هذا هو السبب الوحيد. فغالبًا ما يتعارض محتوى هذه المقالات أيضًا مع المقالات المؤكد نسبتها إلى الكعبي.

وقبل أنْ أقيّم الشهادات لكل معتقد، أوجز المُشخصات العامة لكل شهادة
[30] حسب المذهب، كما أتناول | المصادر البارزة لكل مذهب. وفي حالات قليلة، وخاصة في مذهب المعتزلة، يمكن استخدام المصدر بصورة محدودة، وعليه فإني أناقشه فقط في القسم التالي المتعلق بشهادة هذا المذهب.

شهادة المعتزلة

تتكون شهادة المعتزلة بشكل أساس من مصادر بهاشمة المعتزلة. ففي العملين الشاملين للمحسن بن محمد بن كرّامة البيهقي الحاكم الجشمي، أي كتابيه «العيون في الرد على أهل البدع» و«شرح عيون المسائل»، نجد تقارير شاملة عن مذاهب الكعبي الكلامية.كُتب هذان العملان عندما كان الجشمي من أتباع المدرسة البهشمية على النحو المُعبّر عنه في أعمال عبد الجبار بن أحمد الهمذاني وقبل تحول الجشمي إلى الزيدية(٣٦)، والذي حدث في وقت لاحق من حياته[1].

(1) بشأن الجشمي، انظر ويلفرد مادلونج، «الحاكم الجشمي».

في حين أن الأعمال البهشمية الأخرى تبتعد كل البُعد عن شمولية عملي الجشمي المذكورين أعلاه، إلا أنها محورية في تقديم مناقشات متعمقة لنواحٍ محددة من مذاهب الكعبي الكلامية. فنادرًا ما يذكر عبد الجبار في كتابه «المغني في أبواب التوحيد والعدل»(2) اسم الكعبي، لكن يمكن التعرف على بعض مقالات الكعبي التي يرويها دون أنْ ينسبها إليه أو إلى أي شخص آخر من مصادر أخرى، معظمها لدى الجشمي. ومع ذلك، تبقى مزية شهادة المغني في الطريقة التي يضع بها الخلاف بين البصريين والبغداديين في سياق منهجية المدرسة البصرية. وهذه مثلًا هي حالة شهادة المغني حول آراء الكعبي بشأن الأصلح (الجدول 2: 4، 5).

المجموع في المحيط بالتكليف(3) هو تعليق نقدي(٣٧) لابن متّويه(4) (القرن الخامس/الحادي عشر) على كتاب عبد الجبار المفقود الآن «المحيط بالتكليف»(٣٨)، وهو أحد طلاب عبد الجبار المتأخرين. أرتكز عليه هنا لتوثيق إحدى مقالات الكعبي حول الأصلح. وسوف يُنتفع في الأعمال المستقبلية حول مذهب الكعبي في العدل وغيرها من الآراء من الفحص التفصيلي لعمل ابن متّويه.

إضافة إلى ذلك، فإن المصادر الأكثر شمولًا حول الكون ونظرية المعرفة للكعبي هي تعليق مجهول المصدر(٣٩) على كتاب ابن متّويه | [31]
«التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض» (انظر الفصلين الرابع والخامس)

---

(2) عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، 14 مجلدًا (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي)، مع مجلدات ومحققين متعددين.

(3) ابن متّويه، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، المجلد 1، تحقيق جين يوسف هوبن (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1962)، والمجلد 2، عني بتحقيقه ونشره جين يوسف هوبن ودانيال جيماريه (بيروت: دار المشرق، 1981).

(4) زابينه شميتكه، «ابن متّويه»، موسوعة الإسلام، 3، طبعة إلكترونية، نشرت عام 2012.

و«المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين»[5] كتبه شيخ آخر لابن متّويه، وهو أبو رشيد النيسابوري[6]. كان أبو رشيد من أتباع المدرسة البغدادية، ثم درس بعد ذلك على يد عبد الجبار، وتبنى الموقف البهشمي، وأصبح قائدًا لمدرسة عبد الجبار في الري بعد وفاة الأخير. وتُعَد روايات النيسابوري حول نظرية المعرفة للكعبي حاسمة في توضيح أسسها الكونية والأنطولوجية، انظر مثلًا الجدول 3: 11-12B. وبوصفه تابعًا سابقًا لمدرسة الكعبي، كانت معرفة النيسابوري بعلم الكونيات والأنطولوجيا عند الكعبي واسعة النطاق. إن معرفته الداخلية بنسق الكعبي لا مثيل لها في المصادر البهشمية، باستثناء التعليق المجهول على تذكرة ابن متّويه من (القرن السادس/الثاني عشر) (انظر الملحق 2)[7]. ومن بين الأعمال الأخرى التي تُقدِّم مناقشات متعمقة لموضوعات محددة والتي لم أرتكز عليها إلا بوجه انتقائي هنا، تعليقات الإمام الزيدي الناطق بالحق أبي طالب يحيى بن الحسين بن هارون البطحاني (ت: 424هـ/ 1033م) في كتاب الأصول، الذي كتبه أحد تلاميذ أبي هاشم المباشرين، وهو أبو علي محمد بن خلّاد. يتضمن هذا العمل معلومات عن نظرية المعرفة للكعبي غير موجودة في مكان آخر (جدول 3: 1A)[8].

---

(5) النيسابوري، المسائل في الخلاف بين[٢١]*.

(6) انظر فرانك، «النيسابوري»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 12: 31-32.

(7) يشتمل هذا التعليق على آراء المعتزلة السابقين، بما في ذلك آراء الكعبي، التي لم يذكر اسمها في العمل الأصلي لابن متّويه. زابينه شميتكه، «مقدمة»، ضمن تعليق مجهول على كتاب التذكرة لابن متويه. Facsimilie Edition of Mahdavi Codex 514 (القرن 6/ 12) (طهران: المعهد الإيراني للدراسات الإسلامية وجامعة برلين الحرة، 2006)، 10. أشكر زابينه شميتكه على إرسالها نسخة من هذا العمل إلي. للاطلاع على طبعة سابقة من هذا العمل لم نرجع إليها هنا، انظر التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض، تحقيق فيصل بدير عون وسامي نصر لطف (القاهرة: دار الثقافة، 1975).

(8) كاميلا أدانغ، ويلفرد مادلونج، وزابينه شميتكه (محررون)، طوالع علم الكلام المعتزلي: كتاب الأصول لأبي علي محمد بن خلاد وشروحه (لَيْدن: بريل، 2011).

وأخيرًا، فإن المتون مفيدة للطريقة التي تضع بها الخلاف مع الكعبي ضمن المواقف الأكبر لأبي علي وأبي هاشم، ومعظمهم من البصرة. وهي توفر منظورًا تشتد الحاجة إليه حول أهمية الخلافات مع الكعبي التي قد لا تُفصح عنها الأعمال الأكثر تخصصًا. ونجد هذا بوجه خاص في «التعليق على شرح الأصول الخمسة»[9]، لمانكديم ششديو (تـ: 425هـ/ 1034م)[10]، من أتباع وتلاميذ الإمام الزيدي | أحمد بن الحسين المؤيد [32] بالله (تـ: 411هـ/ 1020م).

هناك كتاب آخر، وإنْ كان أقل شمولًا، هو كتاب جار الله محمود بن عمر الزمخشري (تـ: 538هـ/ 1144م)، المنهاج في أصول الدِّين، الذي يُمثِّل بوضوح آراء أبي الحسين البصري[11]. وابن الملاحمي[12] يُقدِّم كتابه «الفائق في أصول الدين»[13] نظرة شمولية عامة. ومع ذلك، فإن تمسكه بمدرسة البصري (تـ: 436هـ/ 1044م) يعني أن رواياته غالبًا ما تطمس أقوال الكعبي الأصلية، وبدلًا من ذلك تقدمها وفقًا لتفسير أنطولوجيا البصريين (الجدول 1: 5 3C).

---

(9) مانكديم ششديو، أبو الحسين أحمد، التعليق على شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان (نسب بطريق الخطأ إلى عبد الجبار، وعنوانه «الأصول الخمسة») (القاهرة: مكتبة وهبة، 1965). حول العنوان الصحيح ونسبة هذا العمل إلى مانكديم، انظر دانيال جيماريه، الأصول الخمسة.

(10) ديفيد توماس، «مانكديم ششديو»، ضمن العلاقات المسيحية الإسلامية: تاريخ ببليوغرافي (لَيْدن: بريل، 2010)، 2: 662-663.

(11) زابينه شميتكه (محقق)، رسالة عقائدية في بيان العقائد الاعتزالية لدى الزمخشري (تـ: 538هـ/ 1144م): (المنهاج في أصول الدين) (شتوتغارت: الجمعية الشرقية الألمانية، 1997)، 9.

(12) ويلفرد مادلونج، «ابن الملاحمي»، ضمن العلاقات المسيحية الإسلامية: تاريخ ببليوغرافي، المجلد 3، تحرير ديفيد توماس وأليكس ماليت، وآخرين (لَيْدن: بريل، 2011)، 3: 440-442.

(13) ابن الملاحمي، كتاب الفائق في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج ومارتن مكدرموت (طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية جامعة برلين الحرة، 2007).

ويُقدِّم كتاب «البحث عن أدلة التكفير والتصديق(٤٠)»، لأبي القاسم البُسْتي، أحد طلاب عبد الجبار، منظورًا فريدًا لمدى الانقسامات بين المعتزلة، التي أثارها مذهب الكعبي حول الصفات والأصلح ونظريته في المعرفة[14]. يدعو البُسْتي إلى موقف أكثر تساهلًا بشأن الخلافات العقائدية عن غيره من معتزلة البصرة الآخرين، بمن فيهم أستاذه عبد الجبار[15]. إذ ينص البُسْتي على أن مذاهب الكعبي يجب ألا تُؤدي إلى اتهامات بالكفر، ويجب ألا تُستخدم لإصدار أحكام شرعية[16].

إن روايتنا العامة لتصريحات البصريين بشأن مقالات الكعبي يجب أنْ تدرك مدى اختلاف تصوراتهم -أو على الأقل اختلاف أقوالهم- عن حجم الخلافات بينهم وبين الكعبي وخطورتها. وفي الحق أن استقبال الكعبي في مصادر المعتزلة اللاحقة هو موضوع قائم برأسه وخارج نطاق تحقيقنا هنا. ولإعطاء مثال واحد فقط: الجشمي، في روايته للخلاف مع الكعبي حول [33] الأصلح، فَسَّره على أنه خلاف في العبارة | والمعنى[17]. علاوة على ذلك، كان الجشمي حريصًا على تفضيل التفسير الأقل خطورة لخلافاتهما، وبذلك تقليلها.

---

(14) البستي، كتاب البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، تحقيق ومقدمة ويلفرد مادلونج وزابينه شميتكه (طهران: مركز نشر دانشكاهى، 2003)، 24، 26، 66، 80، 84، 100.

(15) البستي، كتاب البحث، المقدمة، الثاني، والثالث، والخامس.

(16) لم أتمكن من الرجوع إلى مصادر بصرية أخرى، بما في ذلك تلك التي حررت حديثًا أو التي لا تزال على حالتها المخطوطة. سأذكر قليلًا منها فقط على سبيل المثال لا الحصر؛ مثلًا، ابن المرتضى، البحر الزخار Landberg mss 724 (مكتبة بينيك Beinecke)؛ ابن الملاحمي، كتاب المعتمد في أصول الدين، تحقيق ويلفرد مادلونج (برلين: جامعة برلين الحرة، 2012). كما أن المذهب الزيدي لم يستكشف بعد، مثلًا، انظر رشا العُمَري، «الكلام عند أبي القاسم البلخي الكعبي (تـ: 319هـ/ 931م): دراسة لمصادره واستقباله» (رسالة دكتوراة، جامعة ييل، 2006) 54-55.

(17) الجشمي، العيون والرد، الأوراق27ب-28أ.

شهادة معتزلة بغداد الإمامية

تركت مدرسة البصرة الاعتزالية أثرًا هو الأكثر ديمومة في الكلام الإمامي[18]. وباستثناء مرحلة وجيزة، وعلى اعتراض الأثريين (traditionalists) الإماميين، تسربت عناصر مختلفة من كلام الكعبي وغيره من معتزلة بغداد الآخرين إلى أعمال أبي عبد الله محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بالشيخ المفيد[19]. ومثل غيره من المعتزلة الإماميين، كان مذهب المفيد في الإمامة بمنأى عن تأثيرات المعتزلة[20]. علاوة على ذلك، وكما أوضح مارتن مكدرموت سابقًا، عندما تبع المفيد أولئك الذين وصفهم بالبغداديين، لم يكن دائمًا يتبع الكعبي، ولكن في كثير من الأحيان بعض قادتهم السابقين الآخرين[21]. عند إعادة بناء آراء الكعبي الكلامية من المفيد، يصبح من الواضح أنه استخدم مصطلح «البغداديين» للإشارة إلى مقالات علماء دين آخرين لم ينتموا حتى إلى سلسلة التتلمذ البغدادية، مثل النظّام (الجدول 2: 3A1 و3C3). وفي الوقت نفسه، ينسب المفيد في عدد من المناسبات اقتراحًا كلاميًا إلى البغداديين تنسبه مصادر أخرى على وجه التحديد إلى الكعبي. نجد الميل إلى هذا السلوك، مثلًا، في مناقشة الصفات الإلهية (انظر الجدول 1: 3B, 4A1). في مثل هذه الحالات، لم أقبل أقوال المفيد إلا إذا كانت مدعومة بأدلة من روايات أخرى. لكن ومع كل هذه التحفظات على روايات المفيد، هناك أيضًا حالات تُسفر فيها عن منظور قيّم. وينطبق هذا على كلام المفيد حول الطريقة التي اختلفت بها رواية الكعبي من مذهب الطبائع عن رواية المعتزلة الآخرين (الجدول 4a:

---

(18) عن بداية التبني المنهجي للفكر المعتزلي بين الإمامية انظر ويلفرد مادلونج، «الإمامية وعلم الكلام المعتزلي»، التاريخ اللاحق للمعتزلة الإمامية لشميتكه، كلام العلامة الحلي.

(19) مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 8-12.

(20) المرجع نفسه، 105-132؛ مادلونج، الإمامية وعلم الكلام المعتزلي.

(21) مثلًا، مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 80.

5 و6)، مثلًا، في روايته حول موقف الكعبي من الإمامة (الجدول 5: 8). لقد قبلت هذه الروايات على عدم وجود تأييد لها من شهادات أخرى؛ لأنها لا تتعارض معها أيضًا.

باختصار، لأن تمسك المفيد بآراء الكعبي بالكامل حدث باستقلالية كلامية، فإن استخدام عمل المفيد لتوثيق | آراء الكعبي يجب أنْ يؤخذ [34] بحذر. وأخيرًا، اعتمدت -في الغالب- على عمل واحد للمفيد، وهو كتابه «أوائل المقالات»[22]، والذي، على وفرته في الخطوط العريضة العامة، فإنه يفتقر إلى المناقشات المتعمقة. ويصف عمل آخر، وهو «الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة»، مذهب الكعبي في الإمامة[23]. إن الدراسات المستقبلية حول الكعبي، خاصة المعنية بتلقي آراء الكعبي واستيعابها والتغيير الذي أحدثته في الإرث الإمامي؛ يجب عليها التنقيب في عمل المفيد بصورة منهجية[24].

شهادة الماتريدي

كان الكعبي هدفًا رئيسًا لدُحُوض أبي منصور الماتريدي، وتحديدًا وبوجه مكثف في كتابه التوحيد، الذي أستأنس إليه هنا. يكشف منظور الماتريدي عن مذهب الكعبي في الصفات، وخاصة منطقه في التمييز بين صفة الذات والفعل وعلاقة الله بالمكان (الجدول 1: 1B، 7A، 7B). ويُوحي الاقتباس الحرفي من الكعبي فيما يتعلّق بالصفات بتأثيرات فلسفية محتملة. إن طبيعة هذا التأثير ومكانه النصي غير معلوم، لذلك يجب أنْ يظل، في

---

(22) الشيخ المفيد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق مهدي محقق (طهران: جامعة طهران ومطبعة جامعة ماكجيل، 1993).

(23) الشيخ المفيد، الجمل والنصرة لسيد العترة في حرب البصرة، تحقيق السيد علي مير شريفي (قم: 1995-96).

(24) للاطلاع على قائمة بأعمال المفيد، انظر مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 25-45.

الوقت الحالي، مجرد فرضية (انظر أدناه). علاوة على ذلك، تؤكد شهادة أبي المعين النسفي (تـ: 508هـ/ 1114م)[25] في كتابه «تبصرة الأدلة» تأثير علم الكون لدى الكعبي في مذهبه في الأصلح، وعلى وجه الخصوص يتعلّق بتأثير الطب الجالينوسي (الجدول 2: 3D4، 5B).

وجدير بالإشارة إلى أنه بقدر ما يقتبس النسفي من الماتريدي، ويتبعه بوضوح، فإن تصريحاتهما عن الكعبي، وإنْ لم تكن متضاربة، لا تتطابق أيضًا. علاوة على ذلك، فإن كتاب التوحيد للماتريدي فريد من نوعه من حيث إنه يقتبس بكثافة وحرفية من أعمال الكعبي، بيد أنه لا يُسمِّيها. وعليه، فإن الدراسات المستقبلية حول الكعبي ينبغي أنْ تستفيد من هذه الخاصية الفريدة لكتاب التوحيد، غير أنني لم أرجع إليه بوصفه مصدرًا إلا بوجه انتقائي؛ حيث إن العديد من الاستشهادات بآراء الكعبي تتطلب مزيدًا من السياق في فكر الماتريدي. ويمكن تحقيق ذلك في المستقبل من خلال دراسة الأعمال والتعليقات الماتريدية اللاحقة.

خلاصة القول، إن شهادة الماتريدي تُسفر، كما هو موضح هنا، عن وجهة نظر فريدة عن الكعبي، ولكن يجب التحقق منها | مقابل شهادة [35] البصريين. ولا يزال من الصعوبة بمكان قياس درجة معرفة الماتريدي بأعمال أبي هاشم والجُبَّائي أو حتى غيرهما من المعتزلة السابقين[26]. وبذلك فإن كل ما يبدو في كتاب التوحيد على أنه خاص بالكعبي يجب أنْ يُقاس بما هو معروف لدينا من آراء المعتزلة الآخرين. وأيضًا، في حين أن النسفي ربما كان أكثر إطلاعًا على آراء المعتزلة في كتابه «تبصرة الأدلة» مما كان عليه الماتريدي، إلا أن هناك حالات قليلة لم تكن فيها تصريحات النسفي مفيدة في إعادة بناء مذهب الكعبي في الصفات، بل تصل إلى

---

(25) عن أبي المعين النسفي انظر أ.ج. فنسنك، «النسفي»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 7: 968-969.

(26) رودولف، الماتريدي، 173، 175، 199.

كونها مضللة. وفي هذه الحالات، كان لا بد من رفض شهاداته لأنها تتعارض مع شهادة المعتزلة (انظر أدناه).

شهادة الأشعري والأشاعرة

أبو الحسن الأشعري، وإن كان معاصرًا للكعبي وكتب ثلاثة أعمال في الرد عليه؛ إلا أن جميع أعماله الباقية -للأسف- لم تذكر آراء الكعبي الكلامية. الاستثناء الوحيد هو كتاب الأشعري «مقالات الإسلاميين»(27)، الذي توجد فيه ثلاث مقالات منسوبة إلى الكعبي شخصيًا. مقالة واحدة فقط من هذه المقالات تتعلَّق بالعقائد الكلامية الصحيحة (الجدول 2: 2)؛ والاثنتان الأخريان تتعلقان بعلم الكونيات (دقيق الكلام)، ولم تناقش في هذه الدراسة(28).

علاوة على ذلك، تتضمن **مقالات الإسلاميين** أيضًا إشارات إلى آراء الكعبي العقائدية، غير أنها تنسبها إلى عامة البغداديين؛ وإنما هي مواد للكعبي عرفتُها من الشهادات الأخرى (انظر الجدول 1: Aa3). ثم هناك آراء البغداديين التي لم يحدد القائلين بها. ومن الأمثلة المهمة على ذلك التمييز بين صفات الذات وصفات الفعل، المنسوبة إلى البغداديين بوصفهم مجموعة غير محددة من الأفراد. ومن الأمثلة على ذلك كيف أنهم عَدُّوا إرادة الله للخلق هي صفة من صفات الفعل، في حين أن صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر عُدَّت صفات ذاتية(29).

أما بالنسبة للجيل الأوَّل من الأشاعرة، فإن أبا بكر بن فُورَك

---

(27) حول استقبال الكعبي في مقالات الإسلاميين للأشعري انظر فان إس، هو والآخر، 1: 470-472.

(28) الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق هلموت ريتر (إسطنبول: Devlet Matbaasi، 1929-30)، 230-232، 358.

(29) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 505.

(تـ: 406هـ/ 1015م)[30] والباقلاني (تـ: 403هـ/ 1013م) يستشهدان بمقالات الكعبي في مناسبات جد قليلة. | وحتى في هذه المناسبات [36] القليلة، نادرًا ما تُنسب هذه المقالات إليه، بل بوجه عام إلى «البغداديين»، مثلًا الجدول 1: 1A4 و2A5؛ الجدول 2: 1A.3 أما بالنسبة لعبد القاهر البغدادي (تـ: 429هـ/ 1037م)، فإن روايته لمقالات الكعبي، مثل كل أحد يختلف معه، انفعالية للغاية؛ إذ يُبدل محتوى وصيغة المقال الذي يُروى من وجهة نظره[٤١]. في الواقع، إن أداء البغدادي لعقائد الكعبي ككل يُمثِّل في معظمه مثالًا على استقبال وتأويل آراء الأخير الكلامية. لذلك يصعب الاعتماد عليه على حدة لإعادة بناء آراء الكعبي.

ومع ذلك، تُظهر أعمال الأشاعرة اللاحقين معرفة أكبر بالكعبي، حتى لو كان ما ينقلونه عن آراء الكعبي الكلامية لا يمكن قبوله دائمًا على وجه اليقين المطلق. فيذكر أبو المعالي عبد الملك الجويني (تـ: 478هـ/ 1085م)[31] مقالات الكعبي باستفاضة ويروي معه مباحثات متخيلة[٤٢]. ولا يزال مصدر اطلاعه على هذه المقالات غير معروف، لكن إشارته إلى «أتباع الكعبي» (أصحابه) تشي بأنه كان لديه شبه اتصال، مباشر أو بوسيط، مع أتباع الكعبي المتأخرين، وإنْ كانوا غير معروفين[32][٤٣]. وعلى أن محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (تـ: 548هـ/ 1153م) لم يكن أشعريًّا -على الأقل ليس بالمعنى الجاري للمصطلح[33]- إلا أن تصريحاته

(30) ابن فُورَك، مجرد مقالات.

(31) بول هيك، «الجويني، إمام الحرمين»، الموسوعة الإيرانية، 15: 68-71.

(32) في إحدى الحالات، تحدث الجويني عن تعسف بعض أتباع الكعبي، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950)، 66.

(33) حول انتماء الشهرستاني إلى الإسماعيلية، انظر ويلفرد مادلونج وتوبي ماير (ترجمة)، «مقدمة»، مصارعة الفلاسفة: ردّ على ميتافيزيقيا ابن سينا (لندن: I.B. Taurus، 2001)، 2-7.

في بعض الأحيان مماثلة لتلك التي لاحظها الجويني (الجدول 1: 2B5)[34]. وعلى أن عمل الشهرستاني «كتاب الملل والنحل»[35] لا يذكر سوى القليل من آراء الكعبي، إلا أنه يستشهد **بمقالات الإسلاميين** باستفاضة عند الإشارة إلى الجماعات المبكرة[36].

وبعد قرن أو نحو ذلك، يُلحظ في أعمال فخر الدِّين الرازي (تـ: 606هـ/ 1210م) أدلة على الإلمام بمقالات الكعبي غير موثَّقة في أيّ مصدر آخر. وفيما يتعلَّق بالجدال بين الكعبي ومحمد بن زكريا الرازي يؤكد
[37] فخر الدِّين الرازي على نقطة مهمة لفهم الكعبي | للأصلح (الجدول 2: 3D5)[37]. غير أن عمل الرازي يتضمن أيضًا عرضًا فاسدًا لمقالات الكعبي. وهذه على الأرجح نتيجة لقائه مع المعتزلة الخوارزميين، الذين، مثل أستاذهم ابن الملاحمي[38]، يستشهدون بآراء الكعبي كما فُسِّرت من خلال أعمال أبي الحسين البصري. وقد عُثر على هذه الرواية الفاسدة من مقالات الكعبي مرَّة أخرى في عمل الشارح الأشعري المتأخر، عَضُد الدِّين الإيجي (تـ: 756هـ/ 1355م)[39]، مع أن هذا قد قُدم مسبقًا في نُسخ

(34) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام في علم الكلام، حرره وصححه ألفريد جيوم (بغداد: مكتبة المثنى، 1934).

(35) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، تحقيق وليام كوريتون (لايبزيغ: Otto Harrassowitz، 1923).

(36) حول استخدام الشهرستاني لمقالات الإسلاميين للكعبي، انظر فان إس، هو والآخر، 2: 894-896.

(37) بوجه أعم، حول مدى إلمام الرازي بفكر المعتزلة، وخاصة أخلاق المعتزلة وتسجيل بعض عقائدهم، انظر أيمن شحادة، الأخلاقيات الغائية عند فخر الدين الرازي (لَيْدن: بريل، 2006)، 83-96.

(38) انظر، مادلونج، «ابن الملاحمي»، 3: 440-442.

(39) فان إس، نظرية المعرفة عند عضد الدين الإيجي: ترجمة وتعليق على الكتاب الأول من كتابه «المواقف» (فيسبادن: فرانز شتاينر فيرلاغ، 1966)، 1-7.

مختلطة[40] تَنسب أيضًا آراء المعتزلة السابقة بطريق خاطئ إلى الكعبي (الجدول 1: 5D̲3 و5D̲3a).

بعد هذا المخطط العام للجوانب المميزة لشهادة كل من المصادر الأربعة التي استُخدمت هنا لإعادة بناء مذهب الكعبي الكلامي، هناك تقييم مفصل لشهادات كل عقيدة أدرسها.

تقييم الشهادات

الصفات

على عكس بقية مذاهب الكعبي الموجودة الموثَّقة بالتفصيل في مصادر المعتزلة، فإن مقالاته الموجودة حول الصفات مبعثرة على نطاق واسع عبر المصادر الكلامية. علاوة على ذلك، هناك تناقضات كبيرة في الطريقة التي عُرضت بها مقالات الكعبي حول الصفات في هذه المصادر. وبالنظر إلى هاتين السمتين للشهادات حول مذهب الكعبي في الصفات، أحلل في هذا الفصل كيف اختلفت الشهادات فيما بينها وتناقضت في بعض الأحيان. وفي تحليلي لمذهبه في الصفات في الفصل الثاني، أتناول الانعكاسات المختلفة التي نجمت عن بعض هذه التناقضات.

في شهادة المعتزلة، يُشير الجشمي إلى أن الكعبي اختلف مع الجُبَّائي وأبي هاشم في تصوُّره لصفة الذات على أنها (بنفسِه)، وهو خلاف وثَّقه النسفي أيضًا (الجدول 1: 2A). وأيضًا، فإن تصريح الجشمي حول صياغة الكعبي لصفة الذات على أنها (بنفسِه) يبدد الالتباس الذي ينشأ عن الشهرستاني (الجدول 1: 2Ca) وأقوال المفيد | (الجدول 1: 2C)، [38]
وكلاهما يخلط بين صياغة الكعبي لصفة الذات وصياغة الجُبَّائي الذي

(40) عندما نتحدث عن نسخة مختلطة من مقالة ما، فإننا نعني بذلك نسخة تحتوي على عناصر تاريخية دقيقة إلى جانب عناصر أخرى غير دقيقة.

وصف الصفة بأنها موجودة (لنفسِه)[٤٤]. علاوة على ذلك، فإن الجشمي، وإن لم يتطرق إلى تمييز الكعبي بين صفات الذات مقابل صفات الفعل بالتفصيل التي وُثقت به في روايات الماتريدي؛ إلا أنه يوفر إطارًا كافيًا لموازاة (parallel) هذه الصفات[41].

وتُعد تصريحات الجشمي حاسمة أيضًا في توثيق موقف الكعبي النصي من قاعدة معرفة أسماء الله الحسنى (الجدول 1: 3A)، حيث إن **مقالات الإسلاميين** للأشعري تنسب هذا الموقف إلى البغداديين فقط (الجدول 1: 3Aa). زيادة على ذلك، فإن الجشمي ومانكديم من جهة، وابن الملاحمي من جهة أخرى، لا يرون أن الكعبي هو أوَّل مَنْ قال بأن صفات السمع والبصر تعود إلى صفة العِلم. وبدلًا من ذلك فإنهم ينسبونها إلى البغداديين بوجه عام (الجدول 1: 4A1-4A3). والواقع أن اعتبار هذا إسهامًا من الكعبي هو ادعاء لم يبدأ إلا مع الأشاعرة المتأخرين (الجدول 1: 4A و4B)، الذين تُوسم تصريحاتهم هنا بالضعف (انظر أدناه). وهكذا، فإن أقوال الجشمي ومانكديم تؤكد تصريح الأشعري بأن «**سمع الله وبصره هما علمه**» كان مقالًا للإسكافي متبوعًا ببغداديين آخرين لم تُذكر أسماؤهم (الجدول 1: 4A).

من بين المعتزلة، الجشمي وحده الذي نقل مذهب الكعبي في الإرادة الإلهية. ومع ذلك، فإن شهادته موجزة، مقارنة بشهادات أخرى. ويصف الكعبي بأنه اتبع النظَّام في اعتبار إرادة الله إنما هي فعله أو أمره أو حكمه[٤٥] (الجدول 1: 5A). يتناقض كل من إيجاز هذه العبارة ومحدوديتها مع شهادة الأشعري الأخيرة (الجدول 1: 5B، جميع العناوين الفرعية). يتضمن الأخير متغيرات مختلفة جدًا وفي بعض الحالات أيضًا تنقيحات (recensions) مختلطة (الجدول 1: 5D1-D3) لا يمكن قبولها. يؤكد تصريح الجشمي، مرة أخرى، أنه حاسم في تحديد تلك الأقوال التي يجب رفضها.

---

(41) انظر الفصل الثاني.

أما مانكديم فقد روى مقولتين بشأن مذهب الكعبي في الصفات. وقد سبقت الإشارة إلى جزء من قوله الأوّل لتداخله مع تصريح الجشمي في تأكيد المقالة القائلة بأن سمع الله وبصره، كإدراكه، لم يكونا سوى علمه. لكن الجزء الثاني من قول مانكديم الأوّل يُضيف أيضًا أن الإدراك ليس منفصلًا عن صفة الحياة، التي دل عليها فحسب (الجدول 1: 4A2). القول الثاني لمانكديم يتعلّق بصفة الإرادة، لكنه يحتوي على تنقيح مختلط؛ ففي حين أنه يذكر محقًا أن الكعبي رأى أن إرادة الله تعني فعله وأمره، إلا أنه يساوي على نحو خاطئ بين قول الكعبي والرأي القائل بأن إرادة الله تعني أنه غير ساه | ولا مكره (الجدول 1: 5C1). كان هذا الرأي الأخير هو [39]
موقف النجّار[42]. كما أخطأ النسفي في عزو موقف النجّار إلى الكعبي (الجدول 1: 5C2a).

أما بالنسبة لأقوال ابن الملاحمي، فهي غير مَوثُوقة على الدوام. أقواله موثوقة فيما يخص الرأي الذي ينص على أن سمع الله وبصره هما علمه، حيث ينسب ابن الملاحمي هذا الرأي إلى البغداديين بوجه عام. وفي هذا كان قوله مثل غالبية الأقوال، مع إضافة حجة لصالح هذا الرأي (الجدول 1: 4A3). ومع عدم ورود هذه الحجة في أي مكان آخر، لا يوجد سبب وجيه لرفضها. حيث تنص الحجة على أن القول بأن الله يُدْرك يعني أنه لم يكن من قبل كذلك ثم أصبح مدركًا. أما بالنسبة لتصريح ابن الملاحمي حول رأي الكعبي عن الإرادة الإلهية، فإنه يحتوي على عبارات زائفة، وبذلك، لا يمكن الاعتماد عليها (الجدول 1: 5C3). وهو يساوي بين رأي الكعبي في الإرادة الإلهية والموقف الذي يدّعي أنه يُشاركه فيه كل من أبي الهُذَيل والجاحظ (تـ: 255هـ/ 869م)، في حين أن رأي أبي الهُذَيل في صفة الإرادة عُرِف أنه خلاف ذلك ولا يُعرف شيء عن مذهب الجاحظ

(42) وعن نسبة هذا الرأي إلى النجّار، انظر مثلًا، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 514؛ الجويني، كتاب الإرشاد، 63؛ وأيضًا فان إس، علم الكلام، 4: 158.

في الصفات ككل[43][٤٦]. كما يدّعي ابن الملاحمي أيضًا أن رأي الكعبي هو أن إرادة الله لأفعاله هي أنه يفعلها ولا يسهو عنها ولا يجبر على القيام بها. لا يمكن أنْ يكون هذا صحيحًا لأنه رأي النجّار، الذي لم يُسمِّه ابن الملاحمي هنا[٤٧].

علاوة على ذلك، يعرض ابن الملاحمي[٤٨] موقف الكعبي من خلال العدسة التفسيرية لعقيدة الداعي (motive) لأبي الحسين البصري، حيث يؤكد الكعبي أن إرادة الله ما هي إلا الداعي في حق الله[٤٩]. وهكذا، فإن تصريح ابن الملاحمي غير الدقيق حول الكعبي، يوثق بدلًا من ذلك، استيعاب أبي الحسين البصري لمذهب الكعبي في الإرادة من خلال المنهج العقائدي (theological system) الخاص بالبصري. أثرت قراءة ابن الملاحمي للكعبي من خلال عدسة البصري في الشهادات اللاحقة لمذهب الكعبي حول الإرادة، تلك التي أُسميها نسخًا مختلطة (الجدول 1: 5D1- 55D3)[44]. والنقطة الأخيرة التي يجب ملاحظتها حول شهادة المعتزلة هي أن المجلد السادس من المغني لعبد الجبار عن الإرادة (في جزأين) لا يذكر مذهب الكعبي في الإرادة الإلهية. إن هذا الغياب جدير بالاهتمام بالنظر إلى أن عبد الجبار يناقش مذهب النظَّام بالتفصيل، بما في ذلك النقاط التي أثر فيها في الكعبي[45].

[40] | أما بالنسبة لشهادة المفيد، الإمامي المعتزلي البغدادي، فهي تؤيد ما ورد في المقالات التي أسست في شهادة المعتزلة وإنْ كانت أحيانًا بتفاصيل ودقة أقل. وهذا هو الحال فيما يتعلَّق بموقف الكعبي الديني،

---

(43) حول مذهب أبي الهُذَيل في الصفات وطبيعته الإيجابية نسبيًا مقارنة بالنظَّام، انظر ريتشارد.م. فرانك، «الصفات الإلهية في مذهب أبي الهُذَيل العلاف»، دورية لو موزيون، (1969)، 490-506.

(44) للاطلاع على تأثير شهادة ابن الملاحمي في شهادات الإماميين اللاحقة، انظر، مثلًا، شميتكه، كلام العلامة الحلي، 205.

(45) انظر الفصل الثاني.

الذي ينسبه المفيد إلى البغداديين (الجدول 1: 3B)، وفيما يتعلّق بوجهة نظر الكعبي حول صفة الإرادة الإلهية (الجدول 1: 5A). أما في حالة الكلام حول أن معنى صفتي السمع والبصر هو العِلم، لا يثبّت المفيد المصادر البصرية فحسب، بل أيضًا اعتراف الأشعري بها بوصفها وجهة نظر بغدادية سابقة (في **مقالات الإسلاميين**)، التي بدأها الإسكافي (الجدول 1: 4A1). ومع ذلك، في تفسيره لصياغة الكعبي لصفات الذات وصفات الفعل (انظر الجدول 1: 2C)، أخطأ المفيد حين ذكر صياغة الكعبي لصفة الذات على أنها (لنفسِه) وهو بذلك قد ساوى صيغته مع الجُبّائي وليست (بنفسِه) كما ينبغي أنْ تكون. نجد في هذه الحالة أن شهادة المفيد قد أخفقت، على عكس شهادة المعتزلة والماتريدية، في ذكر صياغة الكعبي لصفات الذات[46]. وهكذا، فإن شهادة المفيد في الصفات تبقى ثانوية عند تتميم شهادات أخرى، وغير صحيحة عند مقارنتها بمنقولات الآخرين.

وفي حالة شهادة الماتريدية، يورد كل من النسفي والماتريدي مقالات عن مذهب الكعبي في الصفات التي لم يرد ذكرها في مصادر أخرى. وهكذا، يُقدّم كل من الماتريدي والنسفي أدلة مستقلة إضافية تُوثّق صياغة الكعبي لصفات الذات، باعتبارها غير صفات الفعل (الجدول 1: 1A-1C). والأهم من ذلك بالنسبة إلى آراء الكعبي الكلامية ككل، أن شهادة الماتريدي تُقدّم دليلًا، وإنْ كان مؤقتًا، يربط صياغة الكعبي وتفسيره لصفة الذات بنص كوني ووجودي مميز لا يزال غير معروف (الجدول 1: 1A-1C). وسوف يُفحص هذا الدليل المؤقت بشيء من التفصيل في الفصل الخاص بالصفات[47].

---

(46) يوضح كلام الجشمي خطأ المفيد في إسناد وجهة نظر الجُبّائي (إلى الكعبي) عن صفات الله الذاتية على أنها لنفسِه. إن عرض مكدرموت لموقف الكعبي يستند إلى تصريح المفيد هذا. مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 139-140، 152-153.

(47) انظر الفصل الثاني.

علاوة على ذلك، فإن أقوال الماتريدي والنسفي بعيدة كل البعد عن التطابق. وهكذا كان الماتريدي المصدر الوحيد الذي وثّق تأييد الكعبي لعقيدة بواكير المعتزلة، التي ارتبطت أولًا بهشام بن عمرو الفُوطي (توفي قبل 230هـ/ 845م)[48]، حول علاقة الله بالمكان؛ حيث تفترض هذه المقالة أن الله ليس موجودًا في مكان (الجدول 1: 7A) وأنه موجود في كل مكان بمعنى أنه يعلم كل مكان (الجدول 1: 7B). إلى جانب ذلك، فإن النسفي هو المصدر الوحيد | الذي يصف موقف الكعبي من طبيعة كلام الله (الجدول 1: 6D-6A). وهو أيضًا المصدر الوحيد الذي يؤكد ما ورد -دون الكشف عن هويته- في مقالات الأشعري (الجدول 1: 6A). ومع ذلك، فإن هذه المقالات المذكورة فقط لدى النسفي هي تلك التي تابعها الكعبي ولم يبتكرها من عنده، وقد يكون هذا هو السبب في عدم تناقلها في مصادر أخرى. [41]

هناك حالة واحدة يجب فيها رفض شهادة الماتريدية؛ وهي تصريح النسفي بأن الكعبي، متفقًا مع الخيَّاط والنظَّام، عد إرادة الله بمعنى عدم سهوه (الجدول 1: 5C2a). كما أشرنا أعلاه، عندما ناقشنا قول مانكديم الخاطئ في هذه المقالة نفسها، فإن محتوى هذه المقالة ذاته يتعارض مع ما هو ثابت حول كونها عقيدة النجّار وليس الكعبي[49].

أما بالنسبة لمصادر الأشاعرة، فهي لا تُشير إلى صياغة الكعبي لصفة الذات على أنها (بنفسِه). وبدلًا من ذلك، ينسبون إليه بطريق خاطئ صياغة

---

(48) انظر فان إس، علم الكلام، 4: 2-3.

(49) إحدى الحجج المؤيدة لنفي الإرادة الإلهية التي نُسبت إلى الكعبي ضعيفة جدًا وغير مدرجة في الجداول (انظر أدناه) تسوغ إنكار إرادة الله من خلال مساواتها بالشهوة ثم تجادل بأن الله لا يمكن أن يكون مشتهيًا Because God cannot be desiring, God cannot be willing وردت هذه العقيدة بغير نسبة لدى عبد الجبار، المغني: الإرادة، تحقيق ج. ش. قنواتي د. إبراهيم مدكور (القاهرة، 1962)، 6/ 2: 35-39، لكن النسفي ينسبها إلى النظّام والخيّاط والكعبي (النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 375).

الجُبَّائي لصفة الذات على أنها (لنفسِه) (الجدول 1: 2Ca). علاوة على ذلك، يتفق عبد القاهر البغدادي مع الجشمي والمفيد في توثيق قاعدة الكعبي النصية لمعرفة أسماء الله الحسنى (الجدول 1: 3C). غير أن البغدادي قدَّم أيضًا مكونات سُنية إلى الكعبي ويجب رفضها.

تبرز شهادة الأشعري في الإدلاء بآراء الكعبي فيما يتعلَّق بصفتي السمع والبصر وكذلك صفة الإرادة التي لا توجد في أي مكان آخر[50]. في الواقع، يجب أنْ أتحدث فقط في هذه الأقوال عن استقبال عقائد الكعبي. ففي حالة صفتي السمع والبصر، ينسب الشهرستاني إلى الكعبي، على عكس عامة البغداديين، الرأي القائل بأن سمع الله وبصره هما علمه (الجدول 1: A4A-A4). فيما ينقله عن حجة الكعبي حول سبب كون السمع والبصر مجرد علمه، يسلط الشهرستاني الضوء على عناصر نظرية المعرفة عند الكعبي (الجدول 1: 4A4).

كما ينسب الجويني أيضًا إلى الكعبي الرأي القائل بأن البارئ لا يرى نفسه (الجدول 1: 4 B). علاوة على ذلك الشهرستاني (الجدول 1: 5B, 5B1)، والجويني (الجدول 1: 2B5)، والحنفي المتأخر محمد مرتضى الزبيدي (تـ: 1205هـ/ 1791م)[51] (الجدول 1: 5B3) أضافوا أن الكعبي فهم إرادة الله | بأنها تعني علمه. تنسب كل هذه المصادر أيضا حُججًا [42]
مختلفة إلى الكعبي دفاعًا عن الرأي نفسه. وكما فعل في حالة صفتي السمع والبصر، يُدرج الشهرستاني عناصر من علم الكونيات عند الكعبي في كلامه حول موقف الكعبي من صفة الإرادة. ومع أن تصريح الشهرستاني لا يزال ضعيفًا، لاشتماله على عناصر من نظرية المعرفة والكون لدى الكعبي، إلا

(50) يبدو أن التلقي الإمامي المتأخر للكعبي تتضمن عناصر مشابهة لتلك الموجودة في المصادر الأشعرية المتأخرة، انظر مثلًا، تلقي الحلي لمذهب الإرادة الإلهية للكعبي (شميتكه، كلام العلامة الحلي، 203).

(51) أشكر فرانك غريفيل (Frank Griffel) على إشارته إلى الزبيدي.

أنه سيؤخذ بعين الاعتبار في باب مذهب الكعبي في الصفات[52].

أما بالنسبة **لمقالات الإسلاميين** للأشعري، فهي حافلة بالإشارات إلى مختلف عناصر مذهب الصفات لدى عامة البغداديين، لكن معظم هؤلاء البغداديين ما زالوا مجهولي الهوية. وسبق أنْ أشرنا إلى الحالات القليلة التي حُدد فيها هؤلاء البغداديين، الذين لا يزالون مجهولين، على أنهم يشاركون مقالات الكعبي «مذكورة أعلاه». ويستند هذا التحديد إلى الأدلة المقابلة للجشمي والمصادر الماتريدية (الجدول 1: 3Aa, 5A1, 6A, 7A).

العـدل

إن مُجمل مقالات الكعبي الموجودة حول العدل مستمدة من جميع الشهادات، التي تُوثِّق كل منها مواد مختلفة -وإنْ لم تكن غير متسقة- من مذهبه في العدل.

في شهادة المعتزلة، تُوثِّق أقوال مانكديم وأبي رشيد حصرًا «مبادئ الكعبي لإعلان أن الفعل خير أخلاقيًّا (تحسين) أو شر أخلاقيًّا (تقبيح)» (الجدول 2: 2). ويناقش أبو رشيد الأساس الأنطولوجي لموقف الكعبي من هذه المبادئ بشيء من التفصيل (الجدول 2: 1B). ويُقدِّم الجشمي الرواية الأكثر تفصيلًا لمذهب الكعبي حول العدل (الملحق 1.1)؛ وهذا يسمح بتحديد الكعبي باعتباره المؤيد الرئيس لمبدأ (الأصلح) واستهدفه عبد الجبار في المجلد 14 من المغني (الجدول 2: A4, 2B). علاوة على ذلك، فإن كتاب المغني لعبد الجبار هو الذي يسلط الضوء على تعريف الكعبي لصفات الأفعال، وهو أمر بالغ الأهمية لفهم أحد أسبابه لتبني مذهب الأصلح. ويوثِّق المجلد 14 من كتاب المغني لعبد الجبار أيضًا الجدل البصري ضد مذهب الكعبي في الأصلح. وعلى وجه التحديد، فيما

(52) انظر الفصل الثاني.

روى عبد الجبار من نقض الجُبَّائي وأبي هاشم لمذهب الأصلح. وقد سجَّل عبد الجبار صياغة الكعبي للأصلح على أنها «**الأصلح للجماعة**»، وهو الموقف الذي دفع الجُبَّائي إلى اعتبار الكعبي كافرًا(٥٠)

في الواقع، إن المدى الذي ذهب إليه البصريون لنقض مذهب الأصلح يسلط الضوء على مدى أهمية مهمة رفضه لإثبات صحة الرواية المقيدة للأصلح(٥١) التي دافعوا عنها (الجدول 2)(53). ولا يعني هذا أن المعتزلة هم الذين وثَّقوا جميع | مقالات الكعبي عن العدل. مثلًا، لم يذكر [43] الجشمي رأي الكعبي بأن الله لا يفعل الشر(٥٢)، وهي مقالة ورد ذكرها في **مقالات الإسلاميين** للأشعري (جدول 2: 2).

علاوة على ذلك، تُوثِّق مصادر المعتزلة أيضًا تعاريف الكعبي للأصلح على أنه «الأصلح في باب الدُّنيا» (الجدول 2: 3A2)، و«الأصلح كمنفعة دنيوية» (الجدول 2: 3A3). كما يصفون الأصلح بأنه وقع من الله «**إنه تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم**» (الجدول 2: 3B)، وهو موقف ينسبونه إلى البغداديين فقط؛ لم يذكروا اسم الكعبي. مع ذلك، من المهم أنْ يُقدِّم المعتزلة تفسيرات متعددة للأسباب الكامنة وراء اختلاف الكعبي معهم حول موضوع الأصلح. في بعض الحالات، يُنظر إلى نطاق الخلافات مع الكعبي على أنها أنطولوجية بطبيعتها (الجدول 2: A4، 4D) وفي بعض الأحيان يُفهم بوجه إيجابي على أنها مجرد خلافات لفظية (الجدول 2: 4C) أو الحكم عليها سلبًا على أساس الجدل الدلالي (الجدول 2: 4B).

أما بالنسبة لشهادة الإمامية، فعلى أن المفيد ينقل عددًا من المقالات حول الأصلح التي تُنسب تحديدًا إلى الكعبي في مصادر أخرى، إلا أنه لا يربطها أبدًا بالكعبي بل فقط بجمهور البغداديين. وتتضمن هذه المقالات تعريف الأصلح بأنه «الأصلح في الدِّين والدُّنيا» (الجدول 2: 3A1). كما

(53) لمناقشة صياغة البصريين للأصلح المقيد، انظر الفصل الثالث.

يُوثِّق المفيد أيضًا رواية حول «الأصلح للعباد». ويشير إلى أن خلق الله للعبد لن يكون صالحًا، لولا (الأصلح) لهذا العبد أو العباد الآخرين (الجدول 2: 3C3).

في الواقع، أشار المفيد، مؤيدًا بذلك الأدلة لدى عبد الجبار، إلى أن «الجُود» هو سبب إيجاب الأصلح (الجدول 2: D4)، لكنه لا يصل إلى حد شرح الأساس المفاهيمي لهذا الجُود. إضافة إلى ذلك، ينسب المفيد بمفرده إلى الكعبي تعريفًا للأصلح لم يرد في مكان آخر. وهو الرأي القائل بأن (الأصلح) ألا يكون ابتداء الخلق في الجنة على وجه التنعيم من غير تكليف (أي بدون تكليف، فرض التزام أخلاقي)، لأن التكليف أصلح من خلق البشر في تنعيم تام في الجنة (الجدول 2: 3C2).

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أن توظيف المفيد لمصطلح أصحاب اللطف (مؤيدو مذهب «اللطف الإلهي») لوصف أولئك الذين تمسّكوا بمذهب الأصلح (أصحاب الأصلح) لا يزال حالة شاذة. وبالنظر إلى ما نعرفه عن مذهب الأصلح ومدى اختلافه عن مذهب أصحاب اللطف[54]، يجب رفض توظيف المفيد باعتباره خطأ[55].

[44] | وعلى عكس الأشاعرة الذين رأوا أن إرادة الله هي الدافع الوحيد لأفعاله، افترض الماتريدية الحكمة بوصفها مبدأ يوجه أعمال الله ويُفسِّر عدله[56]. فقد كانت بغيتهم هي إثبات أن العدل الإلهي حكمة إلهية. لذلك، في نظرهم، فإن كلًا من الأصلح، الذي أيَّده الكعبي، والأصلح المقيد، الذي دعا إليه البصريون، كانا مضللين بنفس القدر، لأن كليهما يعملان من

(54) عن أصحاب اللطف ومذهبهم، انظر الفصل الثالث.

(55) لإلقاء نظرة عامة على موقف الكعبي من (الأصلح) المعتمد في الغالب على شهادة المفيد؛ انظر مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 71-82.

(56) انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 749؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، 216؛ ورودولف، الماتريدي، 332 - 333.

مبدأ العدل الإلهي وليس حكمته. وهكذا، لم تُميِّز الكتابات الماتريدية بين الأصلح والأصلح المقيد، وهذا يجعل شهادتها مصدرًا ضعيفًا لإعادة بناء مذهب الكعبي في الأصلح. ويمكن العثور على أمثلة على هذا الخلط بين الأصلح المقيد البصري والأصلح للكعبي في دحض النسفي لفكرة الجُود كسبب للأصلح، وهو الرأي الذي اتهموا البصريين بالتمسك به. بيد أن مصادر المعتزلة أوضحت أن البصريين رفضوها بعد أبي الهُذَيل[57]. وبالمثل، يُقدِّم النسفي نقدًا مطولًا لمفهوم الوجوب ولأنطولوجيا «وجه الوقوع»، وكلاهما كان مهمًا لبناء البصريين للأصلح المقيد؛ ومع ذلك، فإنه يخطئ في إسنادها إلى أصحاب الأصلح[58].

في هذه الأثناء، كان الماتريدية على دراية بالتمييز بين الأصلح والأصلح المقيد. وقد ميّز النسفي بين البصريين وأصحاب الأصلح عندما صاغ وجهات نظر أصحاب الأصلح على أنها الأصلح من حيث «الحكمة والتدبير» (الجدول 2: 4E). إن إلمام الماتريدية بتفاصيل مذهب الأصلح، تمييزًا عن الأصلح المقيد يظهر في حجة الكعبي التي حفظها النسفي حصريًا (الجدول 2: 5B). وبصرف النظر عن الخطأ في صياغة النسفي للأصلح الذي يمزج بين موقف الكعبي والأصلح المقيد، فإنه يستشهد بالكعبي على أنه يدافع عن اللانهاية للأصلح وفكرة أن الله يعطي في كل وقت ما يعلم أنه أصلح لهم. ووفقًا للنسفي، فإن حجة الكعبي تعتمد على إلمامه بـ«مذهب الطبائع» لتسويغ طريقة الاجتماع بين أمثال الأصلح. كما أن معرفة الماتريدي واتفاقه مع بعض عناصر مذهب الطبائع يمكن أنْ يُفسِّر

---

(57) ينقد النسفي فكرة الجُود دون أنْ ينسبها إلى البغداديين (تبصرة الأدلة، 2: 747-748). ويشير إلى استخدام المعتزلة بوجه عام للجُود ونقيضه (البخل)، دون الإشارة إلى البغداديين (تبصرة الأدلة، 2: 723، 725-726).

(58) حول نقد مفهوم الوجوب والجود، انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 755-756؛ وبشأن نقد أنطولوجيا وجه الوقوع، انظر، مثلًا، النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 670-673.

سبب كون النسفي هو المصدر الوحيد الذي يُسلط الضوء على تأثيره في حجة الكعبي | للأصلح. وبالفعل، فإن المقطع ذا الصلة من الماتريدي، [45] الذي استشهد به النسفي، والذي يحافظ على هذه الحجة لمذهب الكعبي في الطبائع، لا يعترض[59] على عزو الكعبي إلى وجه من أوجه السببية الطبيعية (natural causality)، بل يعترض على مسوغات جالينوس الطبية التي استُرشِد بها[60]. في هذا، يختلف نقد الماتريدي للكعبي اختلافًا حادًا عن نقد النسفي للأشعري، حيث اعترض الأشعري مبدئيًا على قبول الكعبي للسببية الطبيعية. علاوة على ذلك، فإن هذا المقطع من نقد الأشعري للكعبي لم يلاحظه سوى النسفي[61].

قبل أنْ نحدد أقوال الأشاعرة، يجب أنْ نُشير فقط إلى أن الله بالنسبة لهم لا يخضع لأي التزام بفعل الخير أو تجنب الشر، كما هو الحال مع الإنسان. إن إرادة الله خارجة عن أي مبدأ. إن أفعاله، وجميع الأعمال الأخرى، هي حسنة بحكم إرادته وليس وفقًا لمفاهيم محددة باستقلال عن الخير والشر. إنه يختار المؤمنين الذين يمنحهم لطفه -التي يفهمها الأشاعرة على أنها «نعمة»- ولا يمنحها بالتساوي لجميع عباده. إن لطفه غير محدود ويمنحه كما يشاء[62].

---

(59) رودولف، الماتريدي، 288-291.

(60) انظر الفصل الثالث.

(61) يُستشهد بالأشعري على أنه معارض للمنطق الكامن وراء «مذهب الطبائع» الذي أيده الكعبي. بالنسبة للأشعري، يجب أن تنبع كل السببية، بما في ذلك (أمثال) الأصلح، من إرادة الله: «**هذا الكلام بُني على قواعد أهل الطبائع، حيث يجعلون الأدوية نافعة والسموم ضارة، وعندنا: الضار النافع هو الله، غير أنه أجرى العادة أنه ينفع عند شرب قدر من الدواء ويضر عند شرب أكثر منه، ولو كان أجرى العادة على غير هذا الوجه لكان جائزًا، ولو قلب الآن العادة كان أيضًا في حد الممكنات، فلا نسلم إذن أن انضمام ما هو نافع إلى ما هو يوجب المضرة**». النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 739.

(62) الأشعري، «كتاب اللمع»، ضمن كلام الأشعري: النصوص العربية لكتاب اللمع للأشعري ورسالة استحسان الخوض في علم الكلام، مع ترجمات مشروحة =

ونتيجة لذلك، تزخر المصادر الأشعرية بانتقادات لمذهب المعتزلة في العدل، ولكن غالبًا ما يرد ذكر الأصلح والأصلح المقيد بوجه مختلط. وهو ما يجعل المصادر الأشعرية في معظمها غير كافية إذا استُخدمت على حدة لإعادة بناء مذهب الكعبي في العدل. مثلًا، في | [46] كتب الأشاعرة الأوائل، مثل ابن فُورَك، لا يمكن العثور على أيّ إشارة تتعلق برأي الكعبي المختلف حول الأسباب الكامنة وراء «مبادئ التمييز بين الحُسن والقُبح»(63). غير أن المصادر المتأخرة للأشاعرة تُقدِّم روايات حول تعريف الكعبي للأصلح (الجدول 2: 3A1, 3C1, 3D5, 4E). فيطرح الشهرستاني مفهوم الحكمة، كما فعل النسفي، لتفسير الأصلح (الجدول 2: E4). لكن فخر الدِّين الرازي هو الذي يُقدِّم اقتباسًا مطولًا يُنسب إلى الكعبي، والذي يُفهم منه أن الأصلح هو «الأصلح للجماعة» (الجدول 2: 3D5). ضمّن الرازي النص الكامل للمناظرة التي دارت بين الكعبي ومحمد بن زكريا الرازي، التي استحضر فيها الكعبي هذا المذهب دفاعًا عن الأصلح.

أما بالنسبة **لمقالات الإسلاميين** للأشعري، فقد ورد فيها أن الكعبي مؤيد للرأي القائل بأن الله قادر على فعل القبيح، ذلك مع أن المصادر البصرية تستشهد به دون أنْ تنسبه إلى الكعبي (الجدول 2: 2). علاوة على ذلك، يستشهد الأشعري بالجذور المعرفية والأنطولوجية لموقف الكعبي بأن الله لا يفعل القبيح رغم قُدرته على ذلك. إن هذه الشهادة تبقى من بين الحالات القليلة جدًا التي لا يذكر فيها صاحب **مقالات الإسلاميين** رأيًا للكعبي فحسب، بل يُسميه أيضًا بوصفه مؤيدًا له.

= بإيجاز، وملاحق تحتوي على مواد ذات صلة بدراسة الأشعري، تحقيق وترجمة الأب ريتشارد يوسف مكارثي (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1953)، 70؛ ابن فُورَك، مجرد مقالات، 125؛ والنسفي، تبصرة الأدلة، 2: 723.

(63) ابن فُورَك، مجرد مقالات، 127-130.

مع استثناءات قليلة فقط أناقشها هنا، لا تزال مقالات الكعبي الإبستمولوجية باقية في مصادر المعتزلة. وتُعد رواية «المسائل في الخلاف» لأبي رشيد و«شرح كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض»[64] حاسمة بوجه خاص في توثيق الأسس الأنطولوجية لفهم نظرية المعرفة عند الكعبي (الجدول 3: 6-14).

علاوة على ذلك، فإن رأي الكعبي في دور الرسالة النبوية (البعثة) مذكور حصريًا في عمل بصري زيدي يحفظ أقسامًا من أعمال تلميذ أبي هاشم. هذا العمل هو «زيادات شرح الأصول» الذي كتبه الإمام الزيدي الناطق بالحق؛ مُضمن فيه أجزاء من كتاب «الأصول» و/أو «شرح الأصول» لأبي علي محمد بن خلَّاد البصري تلميذ أبي هاشم[65]. إن كتاب «الأصول» لابن خلَّاد وكتاب «شرح الأصول» غير المكتمل وصل إلينا، جزئيًا، من خلال زيادات شرح الأصول[66]. وتسمح لنا زيادات شرح الأصول بتحديد موقف الكعبي من جواز إرسال الله نبيًا لتعليم أمور أخرى غير «الشريعة الإلهية»، منها معرفة اللُّغات والطب (المدرجة ضمن | معرفة السُّموم والأغذية) (الجدول 3: 1A). ومع ذلك، فإن نص زيادات شرح الأصول، ليس واضحًا من حيث كيفية تحديد موقف الكعبي تجاه موقف الجُبَّائي من إمكانية وجود (نبيًّا لا شريعة معه)، أو (مجددًا لشرع مُنْدرس) الذي لا يمكن معرفته إلا من خلال هذا النبي. وبالنظر إلى ما ترويه **زيادات شرح الأصول** حول مذهب الكعبي، فإن موقف الجُبَّائي يبدو أوسع، من حيث إن المعرفة غير المتعلِّقة بالشريعة يمكن أنْ تشمل نظريًا أكثر من المعرفة اللُّغوية أو الطبية. إن رد فعل أبي هاشم على موقف الجُبَّائي، وفقًا [47]

(64) نُشر ضمن: شميتكه، تعليق مجهول على كتاب التذكرة.

(65) انظر أدانغ، ومادلونج، وشميتكه (محررون)، طوالع علم الكلام المعتزلي، 1-8.

(66) المرجع نفسه، 1-3.

لنص **زيادات شرح الأصول**، ينطوي على تقارب بين موقف الجُبَّائي والكعبي:

> **فأمَّا عند أبي القاسم [الكعبي]، فإنَّه يجوز أنْ يبعثه الله تعالى لأمور، منها معرفة اللُّغات ومنها معرفة السُّموم والأغذية. وحاصل الخلاف [حول هذهِ المسألة] يرجع [وفقًا لأبي هاشم] إلى أنَّه لا يجوز أنْ يبعث الله نبيًا لا شريعة معه، ولا يكون مجددًا لشرع مُنْدرس لا يمكن الوقوف عليه إلاَّ من جهته عند الشَّيخ أبي هاشم، وعند الشَّيخ أبي علي [الجُبَّائي] يجوز ذلك [أنْ يرسل نبيًا لا شريعة معه]. والدَّليل على صحَّة قول الشَّيخ أبي هاشم أنَّه إذا لم يكن الحال على ما ذكرنا لم يجب علينا النَّظر في مُعْجزته، فيكون إظهار المُعْجز عليه عبثًا لا فائدة فيه، والله تعالى لا يفعل العبث. فإنْ قِيل: لم لا يجوز أنْ يكون الغرض بذلك تعريف اللُّغات؟ قيل له: معرفة اللُّغات تجوز أنْ تحصل من جهة الاصطلاح والمواضعات. فإنْ قيل [الخصم]: لم لا يجوز أنْ يكون مبينًا للأغذية والسُّموم؟ قِيل له: هذا العِلم يحصل بالتجربة، فلا يحتاج به إلى إظهار المُعْجز على يدي نبي[67].**

هنا أعطى الجُبَّائي دورًا أكبر للوحي من أبي هاشم الذي عارض هذا الرأي. ويشير كلام ابن خلَّاد إلى أن موقف الكعبي من الشريعة قد يكون مطابقًا لموقف الجُبَّائي وأن موقف الأخير يمثل اعتقادًا معتزليًا قديمًا تخلى عنه أبو هاشم. هناك قول واحد لا يمكن تأكيد نسبته إلى الكعبي إلا من قبل مصدر معتزلي غير بصري. وهو الرأي القائل بأن معرفة الله | -وليس [48]
النظر العقلي- هي أوَّل الواجبات على الإنسان (الجدول 3: 2). في حين أن ابن الملاحمي ينسب هذا الموقف إلى البغداديين فقط ولا يذكر اسم الكعبي، فإن إسناد هذه المقالة إلى الكعبي لا يمكن التحقق منه إلا من خلال رواية كتاب بعنوان «البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق». مؤلِّفه، سليمان بن محمد بن أحمد المحلي، ينتمي إلى المدرسة الزيدية

(67) المرجع نفسه، 157.

اليمنية المتقشفة المعروفة باسم المطرّفية. (بدأها مُطرّف بن شهاب بن عمرو الشّهابي، تُوفّي بعد 459هـ/ 1067م)، واستمرت حتى القرن التاسع/ الخامس عشر[68].

علاوة على ذلك، هناك قولان تستند نسبتهما إلى الكعبي إلى أدلة ضعيفة للغاية. الأوّل الافتراض القائل بأن الوحي ضروري لفرض (التكليف) ليكون معروفًا (الجدول 3: 1B). والمفيد وحده هو الذي ربط القول بأن الوحي ضروري لمعرفة بداية «التكليف» بالبغداديين. غير أن المفيد يتحدَّث عن البغداديين فقط ولا يُصرح باسم الكعبي. ويصف مكدرموت أحد البغداديين الذين اعتنقوا هذا الرأي بأنه «**معتزلي مغمور من المدرسة البغدادية يُدعى أبو الحسن أحمد بن علي الشّطوي، المعروف ببوقة (تـ: 297هـ/ 909م أو 910)**»[69]. بالنظر إلى هذا الدليل الضعيف، يصعب قَبول هذا القول بوصفه جزءًا من نظرية المعرفة للكعبي. والقول الآخر الذي لا يمكن ربطه أيضًا بالكعبي الافتراض بأنه من الواجب أنْ يكون هناك نبي لكل زمان (الجدول 3: C1). حيث لا ينسب ابن الملاحمي هذا الموقف إلا إلى طائفة مجهولة الهوية. ومن المحتمل أنْ يكون عالمنا المتكلِّم هو القائد المقصود للطائفة المجهولة التي أشار إليها ابن الملاحمي، لأن ابن الملاحمي يُشير إلى أن هذه الطائفة استحضرت الأصلح الدُّنيوي (المصالح الدُّنيوية) ولأن الكعبي أيَّد هذا الأصلح الدُّنيوي[70]. ولكن في ظل غياب صلة نصية مباشرة بالكعبي، لا يمكن

---

(68) انظر مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 58. سعت المطرفية للعودة إلى مذهب القاسم الرسي وتأثرت بمذهب الهادي إلى الحق. وبينما تأثروا بالكعبي من خلال مذهب الهادي، فقد أيدوا تفسيرات مختلفة لمذهب الهادي الكلامي، لا سيما في علم الكونيات لديهم، الذي نأى بنفسه عن أي وجه من وجوه الذرية. مادلونج، «المطرفية»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 7: 772-773.

On this work and its Muṭarrifī attribution see Madelung, "A Muṭarrifī Manuscript," in Proceedings of the vith Congress of Arabic and Islamic Studies, ed. F. Rundgren (Stockholm: Almqvist and Wiksell, 1975), 75-83.

(69) مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 62.

(70) انظر الفصل الثالث.

أنْ يُنسب إليه هذا القول على وجه اليقين. وفي حالة هاتين المادتين الأخيرتين، ليس فقط غياب الأدلة النصية المباشرة على اعتناق الكعبي لهما هو ما يمنعنا من قبول نسبتهما إليه، ولكن أيضًا حقيقة أننا إذا قبلنا نسبتهما إلى الكعبي، فسيتعين علينا أنْ ننسب إليه فهمًا أوسع بكثير لدور الوحي، أوسع مما هو ثابت من المقالات المنسوبة إليه على وجه اليقين.

[49] | في الوقت نفسه، هناك عدد من المقالات التي يمكننا أنْ نثبت مطمئنين أنها مقالات الكعبي، حتى لو لم تكن مرتبطة باسمه مباشرة في المصادر. فهناك عدد من الحجج على صحة التقليد بوصفه وسيلة للحصول على المعرفة، لُوحظ ورودها لدى مانكديم، ولكن دون تحديد(٥٣). وهي تلك الحجج القائلة بأن تقليد الأزهدين يؤدي إلى المعرفة (الجدول 3: B3)، وتقليد الأكثرين يؤدي إلى المعرفة (الجدول 3: C)، وأن تقليد الرسول يؤدي إلى المعرفة (الجدول 3: D). ومع أن مانكديم لم يُصرّح باسم الكعبي، لأن الكعبي وأبا إسحاق بن عيّاش[71] (الذي تبعه في هذا) (الجدول 3: 3G) معروفان بموقفهما المثير للجدل(٥٤)، يمكن قبول هذه الحجج على أنها طُرحت من قبل الكعبي. وفي مسألة حُجَّة صحة التقليد المستندة إلى كون الشخص العامي يُقلِّد العالم (الجدول 3: E3)، ثمة أدلة إضافية مؤيدة من الجشمي. حيث ذكر الجشمي أن الكعبي جادل في صحة التقليد بناءً على هذه الحجة.

وأخيرًا، اتبع المطهر بن طاهر المقدسي الكعبي في حده للعلم، لكنه لم يسمّه. إن الحجج التي يُقدّمها المقدسي في مقدمته لكتاب البدء والتاريخ مستفيضة، وعليه سيتعين التحقيق فيها عن كثب في الدراسات المستقبلية لنظرية المعرفة عند الكعبي[72].

---

(71) كان أبو إسحاق بن عياش من المعتزلة البهشمية معروف بزهده، ولكنه أيضًا، والأهم من ذلك، أنه كان أول أستاذ معتزلي للقاضي عبد الجبار (الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 79أ(٢٢)*).

(72) المقدسي، كتاب البدء، 1: 19-20؛ عن عمل المقدسي انظر طريف الخالدي، =

مذهب الطبائع

عند وصف الشهادات المتعلّقة بالمقالات السابقة حول مذاهب الكعبي، نرى أن ربط عقائد الكعبي الكلامية بمذهبه في الطبائع قد وُثّقت في كتابات النسفي والجشمي وأبي رشيد، وبدرجة أقل في الشهرستاني (الجدول b4). وبعبارة أخرى، في مسألة ربط آراء الكعبي الكلامية بمذهبه في الطبائع، فإن المصادر بعيدة كل البعد عن الاتّساق. علاوة على ذلك، لا ترتبط كل هذه المصادر أيضًا بمحتوى مذهبه في الطبائع. لا الماتريدي ولا النسفي ولا الشهرستاني يروون أيّ تفاصيل حول محتوى مذهب الكعبي في الطبائع. وفي حالة الشهرستاني، من المحتمل جدًا أنْ يكون سبب هذا الغياب هو أن **مقالات الإسلاميين** الخاصة بالكعبي كانت أحد المصادر الرئيسة لمعلومات الشهرستاني عن المعتزلة[73].

في الواقع، الذين وثّقوا مقالات الكعبي في الطبائع، فقط، الجشمي وأبو رشيد والمفيد (انظر الجدول 4a). وباستثناء أبي رشيد (الجدول 4: 4b)، | فإن هذه المصادر لا تربط تفسيرات الكعبي الكلامية بمذهبه في [50]
الطبائع. كما أن هذه المصادر بعيدة كل البعد عن التطابق في سردها لمصطلحات هذا المذهب[74]. فيوثق كل من كتاب «شرح عيون المسائل» للجشمي وكتاب «المسائل في الخلاف» لأبي رشيد النيسابوري مذهب الكعبي في الطبائع بمزيد من التفصيل: حيث إنهما لم يقتصرا على إيراد آراء المعتزلة الأوائل والكعبي حول الطبائع، بل شرحا أيضًا كيف اختلفت وجهات النظر بينهما (انظر الجدول 4a). ويُقدِّم المفيد منظورًا مهمًا يضع

= «تاريخ المعتزلة: كتاب البدء والتاريخ للمقدسي»، مجلة الدراسات الشرق أوسطية 35 (1976): 1-12.

(73) دانيال جيماريه وغاي مونوت (ترجمة بالفرنسية وتحقيق)، كتاب الملل والنحل. (باريس: Peeters، 1986-96)، 1: 36-37، 178-289.

(74) انظر مثلًا (أدناه) غياب مصطلح خاصيّة (khāiyya) في عرض المفيد لمذهب الكعبي في الطبائع، والتي تهيمن على المصادر البصرية.

مذهب الكعبي في الطبائع في إطار ذري وفي مواجهة أنصار الطبائع الآخرين بين المعتزلة (الجدول 5، 4a:6).

علاوة على ذلك، بينما نادرًا ما تُذكر آراء الكعبي في **مقالات الإسلاميين** للأشعري، وعندما يتم ذكرها لا تُنسب على أنها للكعبي[75]، فإن غياب ذكر مذهب الكعبي في الطبائع من **مقالات الإسلاميين** لا يزال جديرًا بالملاحظة. هذا لأن اثنين من أكثر المقالات الكونية شُهرة للكعبي مذكورة بالفعل هناك؛ هذه هي العناصر الوحيدة في مذاهب الكعبي التي سُجِّلت باسمه[76].

وأخيرًا، فإن الروايات التي تُوثِّق مذهب الكعبي في الطبائع ليست موحَّدة، خاصة فيما يتعلَّق بالمفردات المستخدمة. وعلى وجود اختلافات بينها، فإنها توفر أدلة كافية لتمييز مذهب الكعبي في الطبائع عن مذاهب أصحاب الطبائع الآخرين من أسلافه[77].

الإمامـة

إن الآراء الباقية حول مذهب الكعبي في الإمامة محفوظة في كافة الشهادات، ومع ذلك فإن المصادر الكلامية لكل من هذه الشهادات تملي ماذا وكيف تفسر عقيدة الكعبي. وهكذا، فإن المقالات التي تُوثِّق مواقف

---

(75) حول الإشارة المجهولة إلى مذاهب الكعبي في مقالات الإسلاميين، انظر الفصلين الثاني والثالث. في الحالة الوحيدة التي نُوقش فيها رأي الكعبي في قدرة الله على الشر، مذكورًا باسمه؛ انظر مقالات الإسلاميين، 557 (نوقش أيضًا في الفصل الثالث من هذا العمل).

(76) هذه المقالات في أن «القدرة على الفعل» لا تدوم وتنشأ باستمرار من قبل الله، ورأيه أن جميع الحوادث لا تدوم ويخلقها الله باستمرار (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 230، 232، 358).

(77) أما بالنسبة لإعادة بناء مذهب الكعبي من مذهب الطبائع عند المطرفية، فقد كانت آراؤهم فريدة تمامًا واختلفت عن آراء الكعبي، انظر ويلفرد مادلونج عن سليمان بن محمد بن أحمد المحلي «البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق» (A Muṭarrifī Manuscript، 75-83).

الكعبي الأثرية المبكرة موجودة في مصادر سُنية. حيث وثَّق النسفي وعبد القاهر البغدادي رأي الكعبي بأن الإمام يجب أنْ يكون من قريش، ما لم تلح في الأفق فتنة، وفي هذه الحالة يجوز نصب الإمام من خارج قريش [51] (الجدول 5: A7). ويُسجِّل النسفي موقفًا أثريًا آخر للكعبي فيما يتعلَّق بقبول القُرعة لتجنب الصراع (الجدول 5: 7B)، وهو الموقف الذي ذهب إليه أيضًا عالم دين سني مبكر باسم أبي العباس القلانسي، من الجيل السابق(٥٥) لأبي الحسن الأشعري(78).

أما بالنسبة لموقف الكعبي من شرعية حروب علي، وتوبة أعدائه في موقعة الجمل (36هـ/ 565م)، وإيمان أبي بكر (حكم 11-13هـ/ 632-634م)، فهذه المقالات مسجَّلة في المصادر الإمامية. وتشمل هذه المصادر الإمامية العمل الإمامي الشهير «فِرق الشيعة» لمعاصر الكعبي الحسن بن موسى النُّوْبَخْتِي(79)، الذي يُسجِّل هذه الأسئلة الثلاثة التي توضح علاقة الكعبي بالشيعة بوجه عام، من حيث الانتماءات الواسعة المؤيدة لعلي (الجدول 5: 2)، أو الاختلافات الحادة. والاختلافات الحادة هي تسليم الكعبي لتوبة عائشة (تـ: 58هـ/ 678م)، وطلحة (تـ: 36هـ/ 656م)، والزبير (تـ: 36هـ/ 656م) (جدول 5: 3)(80)، واعتباره أن بيعة شخص واحد كافٍ لنصب الإمام (جدول 5: 8).

ليس من المستغرب أنْ تخفق المصادر الإمامية في ربط المادة الوحيدة للكعبي التي يعدها مصدران آخران غير إماميين أن الإمامية والكعبي متفقان عليها. وهذه المادة المشتركة هي إيمانهم بأن الإمامة واجبة بالعقل (جدول5: 6C)(81)؛ وهو موثَّق في المصادر البصرية والزيدية

---

(78) حول القلانسي وآرائه في الإمامة انظر دانيال جيماريه "Cet autre théologien Sunnite: Abû l-ʿAbbās al-Qalānisī," Journal Asiatique 277 (1989), 259-260.

(79) انظر مادلونج، «الإمامية وعلم الكلام المعتزلي»، 13-30.

(80) حول أهمية هذه الشخصيات التاريخية، انظر الفصل السادس.

(81) يذكر مادلونج شكلًا آخر من موقف الكعبي، وهو موقف أكد فيه الكعبي أن وجوب الإمامة معروف بالعقل والوحي.

البصرية. ومع ذلك، فإن غالبية مقالات الكعبي عن الإمامة، لا سيما تلك التي تُوثِّق دعمه لـ(إمامة المفضول)، لا تزال موثَّقة في شهادة المعتزلة (جدول 5: 1B, 1C, 4, 5). وينطبق ذلك بوجه الخصوص على عمل ابن أبي الحديد (تـ: 656هـ/ 1258م)(82)، شرح نهج البلاغة (الجدول 5: 1B, 1C, 5, 6A). فقد أيَّد ابن أبي الحديد وجهات النظر المؤيدة لعلي التي كانت أقرب إلى آراء أبي الحسين البصري. وبما أن تحول الجشمي إلى الزيدية حدث بعد أنْ كتب كتابه «العيون في الرد على أهل البدع»(83)، فهو مدرج تحت قائمة المعتزلة (الجدول 5: 6A, 6C) وليس الزيدية. وتُظهر شهادة مانكديم حول حجة الكعبي الكلامية في معرفة وجوب الإمامة (جدول 5: 6B) أنه لم يكن لديه وصول مباشر إلى مذهب الكعبي. لقد افترض فقط ما إذا كان الكعبي يؤيد «المصلحة الدِّينية» أو | «المصلحة الدُّنيوية» وقدَّم تفسيرين محتملين ونتائجهما دون ترجيح أحدهما على الآخر. حقيقة أن الكعبي أيَّد الأصلح الدُّنيوي موثقة من مقالاته عن العدل (الجدول 2: 3A2, 3A3). إن تصريح مانكديم هذا يسمح بتحديد الكعبي على أنه «البغدادي الأوحد» الذي يدرجه ابن أبي الحديد مع الخيَّاط على أنه يرى صحة إمامة المفضول لأجل الأصلح (الجدول 5: 6A)(٥٦). [52]

وأخيرًا، تجدر الإشارة إلى أنه لا تزال هناك قيود على مدى الترابط بين الأقوال المتعلقة بمقالات الكعبي عن الإمامة والتحيُّزات المذهبية للمصادر التي تسجلها. مثلًا، دفاع الكعبي عن إيمان أبي بكر ضد اتهامات النفاق غير مُوثق في مصادر الأشعري أو الماتريدي، بل في كتاب عبد الجبار «تثبيت دلائل النُّبوة» (الجدول 5: 4)، الذي يستشهد بروايتين من

= Madelung refers to Abū l-Ḥusayn al-Barī, al-Fal muntazaᶜ min Kitāb al-Uṣūl, ms Wien Glaser 114 for this variant (Madelung, Der Imām al-Qāsim, 143).

(82) مادلونج، «عبد الحميد بن [أبي] الحديد»، الموسوعة الإيرانية، 1: 108-110.

(83) مادلونج، «الحاكم الجشمي»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، ملحق، 12: 343.

فِقَر كتاب الكعبي المفقود «النقض على ابن الرَّاوندي». هذا العمل لعبد الجبار هو إلى حد كبير رد جدلي على تَعدّي غير المسلمين ضد النُّبوة[84]. ويشتمل أيضًا على تفنيد المذهب الإسماعيلي والإمامي؛ استند فيه عبد الجبار على كتاب الكعبي المفقود لدحض مذاهب الإمامية. وفي هذا الصدد، يبدو أن الحفاظ على مقاطع من عمل الكعبي المفقود حدث بواسطة سجل جدالات المعتزلة الداخلية، أي نقض المعتزلة لابن الرَّاوندي.

خلاصة مذاهب الكعبي الكلامية

فيما يلي أقدم مقالات كل رأي كلامي رئيس في جدول مستقل. تلخص هذه الجداول المقالات الموجودة من عقائد الكعبي الكلامية كما هي محفوظة في أربع شهادات كلامية: شهادة المعتزلة والإمامية والماتريدية والأشاعرة، و**مقالات الإسلاميين** للأشعري، بوصفها شهادة مستقلة. وهكذا يتضمن الجدول 1 مقالات عن الصفات، ويحدد الجدول 2 مقالات عن العدل، ويغطي الجدول 3 نظرية المعرفة، والجدولان 4a و4b يتعلقان بمقالات عن مذاهب الطبائع، ويسرد الجدول 5 مقالات عن الإمامة. يسبق كل مقالة مفردة مرجع: يشير الرقم إلى موضوع مشترك بين عدة مقالات، والحرف الاستهلالي التالي يعين فئة فرعية في موضوع، ويتبع ذلك رقم يشير إلى متغير في هذه الفئة الفرعية. في حالات قليلة، هناك حرف نهائي يشير إلى فئة فرعية إضافية في موضوع المقالة. عندما يوضع خط تحت حرف كبير، فإنه يشير إلى فئة فرعية من المقالات التي تعكس متغيرات غير متناسبة. وتشير علامة X إلى أن مادة المقالة غير مذكورة في شهادة معينة. إضافة إلى ذلك، في بعض الحالات تنسب المقالات إلى فئات عامة من البغداديين، أو إلى الكعبي وآخرين، أو أن الإسناد غير محدد.

---

(84) مادلونج، «عبد الجبار»، الموسوعة الإيرانية، 1: 116-117.

[53] | الجدول 1 الصفات

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية	الأشاعرة	مقالات الإسلاميين للأشعري
1A	ثمة تمييز بين صفات الذَّات وصفات الفِعل	×	×	الكعبي[1]	×	×
1B	حقيقتهما ترجع إلى (ما فيه الوفاق)	×	×	الكعبي[2]	×	×
1C	صفات الله الذَّاتية هي تلك التي استحال عليه أضدادها	×	×	الكعبي[3]	×	×
2A	الله عالم (بنفسِه)	الكعبي[5]	×	الكعبي[4]	×	×
2B	الله (عالم بنفسِه) (قادر بنفسِه)	×	×	الكعبي[6]	×	×

(1) الماتريدي، كتاب التوحيد، 78؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.
(2) الماتريدي، كتاب التوحيد، 78.
(3) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.
(4) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.
(5) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 171ب[٢٣]*.
(6) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.

[54] مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	الكعبي وغالبية المعتزلة(7)	×	الله حي لنفسِه، قادر لنفسِه، عالم لنفسِه	2C
×	الكعبي(8)	×	×	×	الله سميع لنفسِه، بصير لنفسِه	2Ca
×	×	×	×	الكعبي(9)	لا يجوز إجراء الأسماء على الله تعالى بدون إذن سمعي	3A
البغداديون(10)	×	×	×	×	لا يجوز أنْ نُسمِّي الله بما قد دلَّ العقل على صحَّة معناه إلَّا أنْ يُسمِّي نفسه بذلك	3Aa

(7) المفيد، أوائل المقالات، 12.

(8) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 341.

(9) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 176ب-177أ(٢٤)*.

(10) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 525.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	البغداديون[11]	×	لا يجوز تسمية البارئ تعالى إلّا بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه	3B
[55] | ×	الكعبي[12]	×	×	×	أسماء الله الحسنى تُؤخذ من التوقيف -الكتاب والسُّنة- ولا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس	3C
الإسكافي والبغداديون[13]	البغداديون[14] الكعبي[15]	×	×	×	معنى كونه سميعًا بصيرًا أنَّه عالم بالمسموعات والمبصرات	4A
×	×	×	البغداديون[16]	البغداديون[17]	وصف البارئ تعالى بأنَّه سميع بصير وراءٍ ومدرك أنَّه لا يفوته شيء ولا يعزب عنه شيء	4A1

(11) المفيد، أوائل المقالات، 13.

(12) عبد القاهر البغدادي، كتاب أصول الدين (بغداد: مكتبة المثنى، 1963)، 115-116.

(13) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 175.

(14) الباقلاني، كتاب التمهيد (بيروت: المكتبة المشرقية، 1957)، 253.

(15) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 341[٢٥]*.

(16) المفيد، أوائل المقالات، 13.

(17) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 21أ-21ب[٢٦]*، المجلد 1 الورقة 148ب[٢٧]*.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	×	البغداديون[18]	إنَّه تعالى مُدْرِك للمدركات على معنى أنَّه عالم بها، وليس له بكونه مدركًا صفة زائدة على كونه حيًا	4A2
×	×	×	×	البغداديون[19]	لا يجوز وصفه تعالى بكونه تعالى مدركًا لأنَّه يستحيل وجود المدرك فيما لم يزل، فكان يجب أنْ يصير مدركًا بعد أنْ لم يكن مدركًا	4A3
[56] | ×	الكعبي[20]	×	×	×	إنَّ كون الله لا يرى ولا يسمع ولا يدرك متأصل في حد الكعبي للعِلم	4A4
×	الكعبي والنجَّار[21]	×	×	×	إنَّه تعالى لا يُرى، ولا يَرى نفسه ولا غيره	4B
×	×	×	الكعبي وغالبية البغداديين[22]	الكعبي مثل النظَّام[23]	إنَّ إرادة الله تعالى إنَّما هي فعله أو أمره أو حكمه	5A

(18) مانكديم، التعليق، 168.

(19) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 36-37[٢٨]*.

(20) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 343.

(21) الجويني، كتاب الإرشاد، 176.

(22) المفيد، أوائل المقالات، 13.

(23) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 2، الورقة 191أ[٢٩]*.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
البغداديون الذين تابعوا النظّام(24)	×	×	×	×	الوصف لله بأنّه مريد قد يكون بمعنى أنّه كون الشّيء، والإرادة لتكوين الشّيء هي الشّيء، وقد يكون الوصف لله بأنه مريد للشّيء بمعنى أنّه أمر بالشّيء، كنحو الوصف له بأنّه مريد بمعنى أنّه حاكم بالشّيء	5A1
× | [57]	البغداديون(25)	×	×	×	لا إرادة له تعالى	5A2
×	البغداديون(26)	×	×	×	إنَّ الله تعالى لا يُوصف بالإرادة على الحقيقة	5A2a
×	النظّام والكعبي(27)	×	×	×	ليس لله إرادة. وإذا قُلْنا: إنَّ الله أراد من العبد شيئًا، أردنا به أنّه أمره	5A2b

(24) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 509-510.
(25) الباقلاني، كتاب التمهيد، 252.
(26) ابن فُورَك، مجرد مقالات، 76.
(27) البغدادي، كتاب أصول الدين، 91.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	الكعبي والنظّام[28]	×	×	×	إنَّ الباريَ تعالى غير موصوف بها على الحقيقة، وإنْ ورد الشّرع بذلك فالمراد بكونه تعالى مريدًا لأفعاله أنّه خالقها ومنشئها، وإنْ وصف بكونه مريدًا لأفعال العباد فالمراد بذلك أنَّه أمر بها، وإنْ وصف بكونه مريدًا في الأزل فالمراد بذلك أنّه عالم فقط	5B
[58] | ×	انفراد الكعبي عن الخيّاط[29]	×	×	×	إذا أطلق عليه أنَّه مريد فمعناه أنَّه عالم قادر، غير مكره في فعله ولا كاره. ثم إذا قِيل: هو مريد لأفعاله، فالمراد به أنّه خالق لها على وفق علمه، وإذا قِيل: هو مريد لأفعال عباده، فالمراد به أنَّه آمر بها راض عنها	5B1
×	الكعبي[30]	×	×	×	الباريء لا يتصف بكونه مريدًا على الحقيقة؛ وإنْ وصف بذلك شرعًا في أفعاله، فالمراد بكونه مريدًا لها أنَّه خالقها ومنشئها. وإذا وصف بكونه مريدًا لبعض أفعال العباد، فالمراد بوصفه أنَّه أمر بها	5B2

(28) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 238.

(29) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 43-44.

(30) الجويني، كتاب الإرشاد، 63-66.

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية	الأشاعرة	[59] | مقالات الإسلاميين للأشعري
5B3	كون الإله عالمًا بوقوع الحوادث في أوقاتها على خصائص صفاتها يغني عن تعلُّق الإرادة بها	×	×	×	الكعبي[31]	×
5C1	إنَّا إذا قُلْنا: إنَّه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنَّه يفعل لا على وجه السهو والغفلة، وإذا قُلْنا: إنَّه مريد لفعل غيره فغرضنا أنَّه آمر به ناه عن خلافه	الكعبي والنظَّام[32]	×	×	×	×
5C2a	إرادة الله تعنى أنَّه فعل وهو غير ساه ولا مكره	×	×	النظَّام والكعبي والخيَّاط[33]	×	×
5C3	وصفه تعالى بأنَّه مريد وكاره إنَّ فائدة وصفه تعالى بذلك إذا قِيل إنَّه مريد لأفعاله أنَّه فعلها وليس بساهٍ عنها ولا بمكره عليها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره أنَّه أمر بها إنَّه يفيد أمرًا زائدًا على دواعيه إلى الفِعل[٥٧]	الكعبي والنظَّام والجاحظ وأبو الهُذَيل[34]	×	×	×	×

(31) المرتضى الزبيدي، إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار علوم الدين (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1973)، 2: 141.

(32) مانكديم، التعليق، 434.

(33) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 374-375.

(34) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 42.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[60] | ×	الكعبي والجاحظ وأبو الحسين البصري[35]	×	×	×	معنى كونه تعالى مريدًا للفِعل: علمه بكون ذلك الفِعل راجح المنفعة في حقِه	5D1
×	الكعبي وأبو الحسين البصري[36]	×	×	×	معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه: أنَّه موجد لها، ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره: أنَّه آمر بها. وقال أبو الحسين البصري: معنى كونه مريدًا لأفعال نفسه أنَّه دعاه الدَّاعي إلى إيجادها. ومعنى كونه مريدًا لأفعال غيره: أنَّه دعاه الدَّاعي الى الحث عليها، والترغيب في فعلها. ولعل مذهب أبي القاسم البلخي هو هذا	5D2

(35) الرازي، المطالب العالية، 3: 179.

(36) فخر الدين الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين (حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، 1934)، 147.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[61] | ×	النظَّام والجاحظ وأبو الهُذَيل العلّاف والكعبي وابن الملاحمي(37)	×	×	×	إرادته تعالى هو علمه بنفع في الفِعل، وذلك كما يجده كل عاقل في نفسه أنَّ ظنه أو اعتقاده بنفع في الفِعل أو علمه به يوجب الفِعل، ويُسميه أبو الحسين بالدَّاعية	5D3
×	الكعبي(38)	×	×	×	إرادة الله في فعله العِلم بما فيه المصلحة، وفي فعل غيره الأمر به	5D3a
جعفر بن حرب وأكثر البغداديين(39)	×	متابعة الكعبي لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر(40)	×	×	القرآن خلقه الله تعالى في اللوح المحفوظ، ولا يجوز أنْ يُنقل عنه وأنَّه لا يتصوَّر وجوده إلَّا في مكان واحد عند إيجاد الزمان	6A

(37) عضد الدين الإيجي، الإلهيات والسمعيات والتذييل من كتاب المواقف، نشره سوارتزن (ليبسيك: sumptibus Guil. Engelmann، 1848)، 57.
(38) المرجع نفسه.
(39) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 192.
(40) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 260.

[62] مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	متابعة الكعبي لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر (41)(٥٨)	×	×	ما يُسمع ويُكتب ويُحفظ حكاية القرآن، وهو فعل القارئ أو الكاتب أو الحافظ وأنّ المحكي بحيث خلقه الله(٥٩)	6B
×	×	متابعة الكعبي لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر (42)(٦٠)	×	×	كلام الله تعالى في الحقيقة هو الحروف المصوَّرة المكتوبة في اللوح المحفوظ	6C

(41) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 260.

(42) المرجع نفسه، 1: 260-261.

[63] مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	متابعة الكعبي لجعفر بن حرب وجعفر بن مبشّر في هذا الأمر[43]	×	×	كلام الله في اللوح المحفوظ، والمنزل عبارات دالة عليه. إنَّ هذهِ العبارات مُؤدية ما في اللوح المحفوظ	6D
مجهول[44]	×	الكعبي[45]	×	×	هو بذاته ليس في مكان	7A
×	×	الكعبي[46]	×	×	هو في كل مكان بمعنى العالم والعالم اسم ذاته	7B

(43) المرجع نفسه، 1: 286.
(44) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 157.
(45) الماتريدي، كتاب التوحيد، 115.
(46) الماتريدي، كتاب التوحيد، 115.

[64] | الجدول 2 العدل

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية	الأشاعرة	مقالات الإسلاميين للأشعري
1A	القبيح إنما يقبح لوقوعِه بصفته وعينه(٦١)	الكعبي(1)	×	×	×	×
1B	الحركة التي وقعت قبيحة، كان لا يجوز أنْ تقع حسنة، وعنده أنّ القبيح من الحركة لا يكون مثلًا للحسن منها	الكعبي(2)	×	×	×	×
2	إنّه تعالى قادر على ما لو فعله لكان ظلمًا(٦٢)	مجهول(4) الكعبي(5)	×	×	×	الكعبي(3)

(1) مانكديم، التعليق، 310.

(2) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 210-212.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 557.

(4) عبد الجبار، المغني: الإرادة، 6/ 1: 129.

(5) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 2، الورقة 191أ(٣٠)*.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	البغداديون[6] والبغداديون والنظام من البصريين[7]	×	البغداديون[8]	×	يجب على الله فعل الأصلح لعباده في الدِّين والدُّنيا	3A1
[65] | ×	×	×	×	الكعبي والبغداديون[9]	يجب على الله فعل الأصلح في باب الدُّنيا	3A2
×	×	×	×	الكعبي[10]	يجب الأصلح وهو المنفعة الدُّنيوية؛ لأنّ انتفاع العبد به داع ولا صارف، فكان منعه شحًا	3A3

(6) الجويني، كتاب الإرشاد، 287.
(7) الباقلاني، كتاب التمهيد، 255.
(8) المفيد، أوائل المقالات، 16.
(9) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 27ب.
(10) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 67.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	×	البغداديون[11]	لمَّا أوجبوا الأصلح على الله تعالى أطلقوا وقالوا: إنَّه تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم	3B
×	الكعبي[12]	×	×	×	أوجب على الله فِعل الأصلح في باب التكليف	3C1
×	×	×	البغداديون[13]	×	لم يكن جائزًا ابتداء الخلق في الجنَّة على وجه التَّنعيم من غير تكليف	3C2
×	×	×	البغداديون[14]	×	إنَّ الله تعالى لا يفعل لعباده ما داموا مكلفين إلَّا أصلح الأشياء في دينهم ودنياهم	3C3

(11) مانكديم، التعليق، 134.

(12) البغدادي، كتاب الفَرق، 138؛ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 127.

(13) المفيد، أوائل المقالات، 16-17.

(14) المرجع نفسه، 16.

[66] | مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	×	أصحاب الأصلح[15]	تعذيب واحدٍ في النار أصلح إذا كان ذلك يُنجي اثنين أو جماعة	3D1
×	×	×	×	الكعبي[16]	يجوز أنْ يفعل الله فعلًا يكفر عنده واحد ولولاه لما كفر إلا أنّه يُؤمن خلق عظيم ولولاه لما آمنوا	3D2
×	×	×	×	بعض البغداديين[17]	تكليف الكافر يَقبح لو لم يكن في تكليفه لطفٌ لغيره[٦٣]	3D3
×	×	معتزلي واحد[18]	×	×	إنّه أمات الصغير في حال صغره لأنّه علم أنّه لو بلغ لكفر، وأضلّ غيره وأكفره، فأماته في حال صغره لما فيه من مصلحة الغير	3D4

(15) عبد الجبار، المغني: الأصلح، استحقاق الذم، التوبة، تحقيق مصطفى السقا (القاهرة: 1965)، 14: 140-142.

(16) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 28ب.

(17) ابن متويه، كتاب المجموع، 2: 219.

(18) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 729-730.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[67] | ×	الكعبي ومناظرته مع محمد بن زكريا الرازي[19]	×	×	×	لا يجب أنْ يحرم الواصلين من أجل الهالكين	3D5
×	×	×	×	أصحاب الأصلح[20]	أكثر الخلاف في الأصلح لأنهم جعلوا ما ليس بوجه للوجوب وجهًا له، وجعلوا في كثير من مسائلهم ما هو وجه الوجوب ليس بوجه له	4A
×	×	×	×	أصحاب الأصلح[21]	أكثر الخلاف مع أصحاب الأصلح يرجع إلى اعتمادهم على حجج ليست على وجه بل على ألفاظ	4B
×	×	×	×	الكعبي[22] الكعبي والبغداديون[23]	أكثر الخلاف حول لفظ الوجوب: يجب الأصلح لأنَّ انتفاع العبد به داع ولا صارف فكان منعه شحًا	4C

(19) فخر الدين الرازي، المطالب العالية، 3: 318-319.

(20) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 23، passim.

(21) المرجع نفسه، 14: 57[٣١]*، passim.

(22) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 28أ.

(23) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 67.

[68] مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	الكعبي[24]	البغداديون (أصحاب اللطف) وغيرهم ممن يؤيدون (الأصلح)[25]	الكعبي والبغداديون[26]	إنَّ الله تعالى لا يفعل لعباده إلَّا أصلح الأشياء، وإنَّ ما أوجبه أصحاب اللطف إنما وجب من جهة الجُود والكرم لا من حيث ظنوا أنَّ العدل أوجبه وأنّه لو لم يفعله لكان ظالمًا	4D
×	البغداديون[27]	البغداديون[28]	البغداديون والمفيد وغيرهم[29]	×	الأصلح فيهم ما هو الأصلح في الحكمة والتدبير	4E

(24) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 736-739.
(25) المفيد، أوائل المقالات، 16.
(26) الجشمي، العيون في الرد، الأوراق 27ب-28أ.
(27) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 405.
(28) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 724.
(29) المفيد، أوائل المقالات، 16.

مقالات الإسلاميين للأشعري	الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[69] ✕	✕	✕	✕	الكعبي[٣٠]	إنّه يلزمكم على قولكم بوجوب الأصلح في الدّين أنْ يفعل تعالى منه ما لا نهاية له، فإذا لم يلزم ذلك لعلّة تذكرونها فكذلك لا يلزمني فيما أقوله	5A
✕	✕	الكعبي[٣١]	✕	✕	ليس لما عند الله مما فيه الصّلاح غاية ولا نهاية، وأنّ في سُلطانه وقُدرته وخزائن رحمته من أمثال ما فعل بهم مما هو أصلح لهم ما لا غاية له ولا نهاية[٦٤]	5B

(30) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 61.

(31) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 736-739.

[70] | الجدول 3 الإبستمولوجيا

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	الكعبي[1]	يجوز أنْ يبعث الله تعالى الرسول لأمور منها معرفة اللُّغات ومنها معرفة السُّموم والأغذية[٦٥]	1A
×	×	×	الكعبي[2]	الأصل في اللُّغات التوقيف	1Aa
×	×	البغداديون[3]	×	العقل لا ينفك عن سمع وأنَّ التكليف لا يصح إلَّا بالرُّسل، إلَّا أنّ البغداديين يُوجبون الرِّسالة في أوَّل التكليف	1B
×	×	×	مجهول[4]	مَنْ أوجب البعثة في كل حال فربما يُوجبها لمصالح الدُّنيا[٦٦]	1C
×	×	×	البغداديون[5] الكعبي[6]	العِلم بالله تعالى -وليس النَّظر- هو أوَّل الواجبات	2

(1) أدانغ، ومادلونج، وشميتكه (محررون)، طوالع علم الكلام، 157.
(2) شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 63ب.
(3) المفيد، أوائل المقالات، 7-8.
(4) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 326.
(5) المرجع نفسه، 382.
(6) سليمان بن محمد بن أحمد المحلي، البرهان الرائق، مجموعة حسن أنصاري وموريس بوميرانتز، الورقة 6ب.

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[71] | أوائل المعتزلة(10)	الكعبي(9)	×	مجهول(7) الكعبي(8)	إنَّ الله قد يُعرف تقليدًا	3A
×	×	×	مجهول(11)	تقليد الأزهدين	3B
×	×	×	مجهول(12)	تقليد الأكثرين	3C
×	×	×	مجهول(13)	تقليد الرسول(٦٧)	3D

(7) مانكديم، التعليق، 60-61.

(8) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 174أ؛ الجشمي، العيون في الرد، الورقة 85ب؛ أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 302-303.

(9) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 42.

(10) الجويني، كتاب الإرشاد، 13.

(11) مانكديم، التعليق، 61.

(12) المرجع نفسه، 61-62.

(13) المرجع نفسه، 63.

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية	الأشاعرة
3E	تقليد العامي للعالم	الكعبي[14](٦٨) مجهول[15]	×	×	×
3E1	اعتقاد العامي حُدوث العالم وثُبوت الصانع هو اعتقاد الشّيء على ما هو به	الكعبي[16]	×	×	×
3F	المقلِّد للحق معذور ومُصيب وفي الجملة لا يكفر مَنْ هذه سبيله	الكعبي[17]	×	×	×

(14) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 29أ[(٣٢)*]، المجلد 4 الورقة 174أ.

(15) مانكديم، التعليق، 61، 63.

(16) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 42.

(17) البستي، كتاب البحث، 26.

[72] الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	أبو إسحاق بن عيّاش والكعبي[18]	إنَّ بعضهم كلّفوا العلم، وهم أصحاب النَّظر، وبعضهم كلّفوا التقليد والظَّن وهم العوام والعبيد وكثير من النسوان. إنهم كلفوا تقليد المحق دون المبطل والظَّن الصائب دون الخطأ	3G
مجهول[19] مجهول[20]	الكعبي[21]	×	الكعبي[22] مجهول[23]	حد العِلم: اعتقاد الشَّيء على ما هو به	4
×	×	×	الكعبي[24]	العِلم على ما هو به[٦٩]	4A

(18) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 5-6.

(19) ابن فُورَك، مجرد مقالات، 11؛ البغدادي، كتاب أصول الدين، 5.

(20) أبو بكر بن ميمون، شرح الإرشاد، تحقيق أحمد حجازي السقا (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1987)، 41-42.

(21) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 4.

(22) البستي، كتاب البحث، 26؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 174أ.

(23) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 17؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 167أ[٣٣]*.

(24) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 287-300.

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[73] | ×	×	×	الكعبي[25]	الدليل مطلوب لصحة النظر ولتوليده العلم	5
×	×	×	الكعبي بالاتفاق مع بشر بن المعتمر وجماعة من البغداديين[26]	إنَّ علم الإنسان بما يحسه قد يكون فعلًا وكسبًا، إذا كان سببه من قبله	6
×	×	×	الكعبي[27]	العِلم على ما هو به	7
×	×	×	الكعبي[28]	لا يجوز أنْ يوجد من جنس العِلم ما لا يكون علمًا	8
×	×	×	البغداديون والكعبي[29]، الكعبي[30]	الواحد منَّا إذا كان عالمًابالشَّيء فعلمه به يقتضي أنْ يكون عالمًا بأنَّه عالم به[٧٠]	9

(25) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 217أ.

(26) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 305-308 (نقلًا عن كتاب المسائل الواردة)[٣٤]*.

(27) المرجع نفسه، 287-300.

(28) المرجع نفسه، 303-305؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 195أ. شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 163أ.

(29) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 179أ.

(30) شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 164ب.

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	الكعبي[31]	بعض القلوب لما يرجع إلى المزاج لا يحتمل العقل والعلوم الدَّقيقة اللطيفة[٧١]	10
[74] | ×	×	×	الكعبي[32]	جائز أنْ تكون بنْية القلب مُولِّدة للعقل كما يجوز أنْ يتولَّد الجنون والسهو عن بنْية للقلب مخصوصة	11
×	×	×	الكعبي[33]	جوّز أنْ يفعل النائم في قلبه العِلم متولدًا حتى يفعل العِلم بالله تعالى وبصفاته وبصدق رسله	12A
×	×	×	الكعبي[34]	إنَّ أحدنا يجوز أنْ يفعل العِلم في قلب غيره	12B
×	×	×	البغداديون والكعبي[35]	لا ينبغي مُكالمة السُّوفسطائية	13A

(31) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 318-319؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 196أ[٣٥]*.

(32) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 319-320؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 196أ-96ب؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 155أ.

(33) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 324-325 (نقلًا عن كتاب الكعبي عيون المسائل).

(34) المرجع نفسه، 308-309؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الأوراق 194ب-195أ؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 155أ.

(35) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 179أ[٣٦]*.

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	×	الكعبي[36]	في إبطال قول مَنْ ينفي الحقائق منع الكعبي من مكالمتهم لأنَّ ما جحدوه هو الأصل ولا دليل عليه؛ فلا تصح محاجتهم	13B
[75] | ×	×	البغداديون[37]	الكعبي[38]	إنَّه تعالى يُعرف دلالة	14A
×	×	×	الكعبي[39]	إنَّه تعالى يُعرف دلالة في دار الآخرة	14B
×	×	×	الكعبي[40]	إنَّه تعالى يُعرف دلالة في دار الآخرة وإنَّ ما يُعلم باستدلال لا يجوز أنْ يُعلم باضطرار وكذلك حال ما يُعلم باضطرار لا يجوز أنْ يُعلم باستدلال	14C

(36) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 41-42[٣٧]*.
(37) المفيد، أوائل المقالات، 17، 35.
(38) مانكديم، التعليق، 52؛ ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 391؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 158أ.
(39) مانكديم، التعليق، 52.
(40) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 330-332؛ مانكديم، التعليق، 52؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 156أ.

الجدول 4A مذهب الطبائع

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية
1A	الإنسان مخلوق من الطبائع الأربع	الكعبي(1)	×	×
1B	الأجسام كلها مركبة من الطبائع الأربع وهي: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة	×	الكعبي(2)	×
1C	إنّ الهواء حار رطب، كما يقول الأوائل	الكعبي(3)	×	×
2A	الصّانع جمع من الطبائع الأربع وكان يقدر أنْ يحدثها من غيرها(٧٢)	الكعبي(4)	×	×
2B	الأجسام التي تظهر في العالم مكوّنة من الطبائع الأربع وإنْ كان الله تعالى قادرًا على أنْ يحدثها لا من هذه الطبائع	الكعبي(5)	×	×

---

(1) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 125أ-125ب(٣٨)*؛ أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 149.

(2) المفيد، أوائل المقالات، 44.

(3) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 150.

(4) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 125أ-125ب(٣٩)*.

(5) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 133.

الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	×	الكعبي[6]	وقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ﴾ يدل على ذلك	3
×	×	الكعبي[7]	في الحنطة خاصيّة ولا يجوز أنْ ينبت عنها الشعير ما دامت الطبيعة والخاصيّة فيها	4
×	الكعبي[8]	×	إنّ الطّباع معان تحل الجواهر يتهيأ بها الفعل للانفعال	5
×	الكعبي[9]	الكعبي[10]	هناك فرق بين مذهب الكعبي في الطبائع ومذهب أنصارها من المعتزلة الآخرين	6 [77]
×	×	الكعبي[11]	لا يصح أن يخلق الله العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه	7

(6) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 125أ-125ب[٤٠]*؛ أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 149.

(7) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الأوراق 66أ-66ب؛ أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 133، passim.

(8) المفيد، أوائل المقالات، 44.

(9) المفيد، أوائل المقالات، 44.

(10) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الأوراق 66أ-66ب.

(11) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 174أ[٤١]*.

الجدول 4B
مقترحات متعلقة بالطبائع من مقالات الكعبي السابقة

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية	الأشاعرة
1	تحدد الطبائع إرادة الله (مَطْبُوعع) (انظر الفصل 2)	×	×	×	الكعبي[1]
2	لم يكن يصح أن يخلق الله العالم قبل الوقت الذي خلقه فيه (انظر الفصل 2)	الكعبي[2]	×	×	×
3	وفقًا لمذهب الطبائع، يوزع الأصلح على نموذج أقسام الطب (انظر الفصل 3)	×	×	الكعبي[3]	×
4	مسألة في أنَّ كل قلب يحتمل أي علم كان: قال الكعبي: بعض القلوب لما يرجع إلى المزاج لا يحتمل. ولا يحتمل هذهِ العلوم الدَّقيقة اللطيفة (انظر الفصل 4)	الكعبي[4]	×	×	×

(1) الشهرستاني، نهاية الإقدام، 245.
(2) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 174أ(٤٢)*.
(3) النسفي، تبصرة الأدلة، المجلد 2، 739-740.
(4) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 318-319.

[78] | الجدول 5 الإمامة

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	معتزلة البصرة الزيدية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	الكعبي ومتأخرو المعتزلة بالاتفاق مع الجريرية واليعقوبية [أي البَتْرية من الزيدية][1]	×	×	×	أفضل الصحابة علي رضي الله عنه. ولكن الإمامة في أبي بكر وعمر	1A
×	×	×	×	الكعبي وبشر بن المعتمر والمردار وجعفر بن مبشر والإسكافي[2]	إنَّ عليًا عليه السَّلام أفضل من أبي بكر	1B
×	×	×	×	الكعبي والخيَّاط[3]	خير المسلمين بالترتيب: علي بن أبي طالب والحسن والحسين وحمزة بن عبد المطلب وجعفر بن أبي طالب وأبي بكر عبد الله بن قحافة وعمر بن الخطاب وعثمان بن عفان	1C

(1) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 896 (نقلًا عن عيون المسائل للكعبي).
(2) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق حسن تميمي (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1963)، 1: 28.
(3) المرجع نفسه، 1: 645[٤٣]*.

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	معتزلة البصرة الزيدية	المعتزلة	المقالات	Ref.
[79] | ×	×	الكعبي[4]	×	×	إنَّ أمير المؤمنين عليه السَّلام كان مُحقًّا في جميع حروبه	2
×	×	الكعبي[5]	×	×	استثنوا عائشة وطلحة والزبير من الحكم باستحقاق العقاب	3
×	×	×	×	الكعبي[6]	إيمان أبي بكر كان صحيحًا	4
×	×	×	×	الكعبي[7]	عبد الله بن الزبير كان منافقًا	5
×	×	×		البغداديون[8] الخيَّاط وبغدادي واحد[9]	إمامة المفضول (أبو بكر بدلًا من علي) جائزة لأجل الأصلح	6A

(4) المفيد، الجمل، 65-66.
(5) المرجع نفسه، 65-66.
(6) عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة (نقلًا عن النقض على ابن الرَّاوندي للكعبي)، 1: 62-63، 2: 548-549.
(7) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 30.
(8) المرجع نفسه، 1: 479.
(9) الجشمي، العيون في الرد، المجلد 1، الورقة 93أ[٤٤]*.

Ref.	المقالات	المعتزلة	معتزلة البصرة الزيدية	معتزلة بغداد الإمامية	الماتريدية	الأشاعرة
6B	نصب الإمام للمصلحة الدُّنيوية[٧٣]	×	الكعبي[10]	×	×	×
6C	إنَّا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلًا	الكعبي[12]	الكعبي[11]	×	×	×
6D	إنَّ الإمام لا بد من أنْ ينص الله تعالى عليه[٧٤]	×	الكعبي[13]	×	×	×
7A	القُرشي أوْلى بها من الذي يصلح لها من غير قريش فإنْ خافوا الفتنة جاز عقدها لغيره	×	×	×	الكعبي[15]	[80] | الكعبي[14]

(10) مانكديم، التعليق، 758-759.

(11) مانكديم، التعليق، 758.

(12) الجشمي، العيون في الرد، المجلد 1، الورقة 89أ[٤٥]*.

(13) مانكديم، التعليق، 758.

(14) البغدادي، كتاب أصول الدين، 275.

(15) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 828.

الأشاعرة	الماتريدية	معتزلة بغداد الإمامية	معتزلة البصرة الزيدية	المعتزلة	المقالات	Ref.
×	متابعة الكعبي لأبي العباس القلانسي[16]	×	×	×	يُقرع بينهما فمن خرجت قرعته فهو إمام	7B
×	×	أبو مُجالد والخيّاط والكعبي[17]	×	×	البيعة تتم بواحدٍ من الناس	8

(16) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 826.

(17) المفيد، الجمل، 91.

| ملحق 1

مقالات في إعادة بناء مذهب العدل للكعبي

Ref.	Articles	Sources
1A	إذا استوى الألم واللذة في كونهما صلاحًا ولطفًا؛ لا يجوز أنْ يُؤثر الألم لو استوى فعل الألم واللذة له في ألطاف المكلفين ومصالحهم الدِّينية لما جاز من الحكيم سبحانه أنْ يفعل الألم دون اللذة	الكعبي[1] كثير من أهل العدل[2]
1B	واجب في جُود الله وكرمه تعويض البهائم، فأمَّا الاقتصاص لبعض البهائم من بعض، ولبعض الأطفال من بعض لا يجب لأنها غير مُكلَّفة ولا مأمورة	الكعبي[3] كثير من أهل العدل[4]
1B1	واجب في جُود الله تعالى وكرمه تعويض البهائم على ما أصابها	مجهول[5]
2A	البغدادية أوجبت على الله تعالى أنْ يفعل بالعُصاة ما يستحقونه لا محالة	البغداديون[6] الكعبي[7]
2B	إنَّ نعيم أهل الجنَّة على ضربين: فضرب منه تفضل محض لا يتضمن شيئًا من الثواب. والضرب الآخر تفضل من جهة وثواب من أخرى. وليس في نعيم أهل الجنَّة ثواب وليس بتفضل على شيء من الوجوه. فأمَّا التفضل منه المحض فهو ما يتنعم به الأطفال والبُلْه والبهائم، إذْ ليس لهؤلاء أعمال كلّفوها	كثير من أهل العدل من المعتزلة[8]

(1) الجشمي، العيون في الرد، الأوراق 28ب-29أ[٤٦]*.

(2) المفيد، أوائل المقالات، 49.

(3) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 32ب[٤٧]*.

(4) المفيد، أوائل المقالات، 50.

(5) المرجع نفسه.

(6) مانكديم، التعليق، 644-645.

(7) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 75أ[٤٨]*. الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الأوراق 139ب-140أ[٤٩]*.

(8) المفيد، أوائل المقالات، 50-51.

Ref.	Articles	Sources
3	لا يجب على الله العوض وإنْ آلم، وكذلك لا يجب عليه الثواب إذا كلّف المشاق، وأنّه تعالى إذا لم يُثب واحدًا ممن عبده من الجن والإنس والملائكة لم يكن بما كلّفهم من المشاق وحملهم من التكاليف ظالمًا لهم	الكعبي(9)
4A	بشر بن المعتمر والكعبي وطبقته(11) البغداديون(12) واجب على الله أنْ يفعل بالعُصاة ما يستحقونه لا محالة، ولا يجوز أنْ يعفو عنهم فالعقاب أعلى حالًا في الوجوب من الثواب	البغداديون(10)
4B	في البغداديين مَنْ يوجب العِقاب ويزعم أنّه لا يحسن إسقاطه ولا يسقط بإسقاط الله تعالى له	البغدادية(13)
4C	إنَّ العقاب لطف من جهة الله تعالى	البغداديون(14) الكعبي(15)
4D	لا يجوز إسقاط عِقاب المعصية عقلًا	الكعبي(16)
5	لا يجوز غُفران الكبائر من الكُفر والفِسق	الكعبي(17)
6	إنَّ العِقاب لا يحسن إلا إذا كان (نافعًا للغير)	البغداديون(18)
7	لا يجوز للعبد (المكلَّف) أنْ يَعْلم أنَّه سيكون من أهل النَّار	الكعبي(19)

---

(9) البستي، كتاب البحث، 80.

(10) مانكديم، التعليق، 645(٥٠)*.

(11) الجشمي، العيون في الرد، 76أ(٥١)*.

(12) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 158أ.

(13) عمر حمدان وزابينه شميتكه، «في الوعد والوعيد: نسخة من جزء من كتاب المغني في أبواب التوحيد والعدل. محفوظة ضمن مجموعة فيركوفيتش، سانت بطرسبرغ»، المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية بالقاهرة 27 (2008)، 60.

(14) مانكديم، التعليق، 646.

(15) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، تحقيق زابينه شميتكه (شتوتغارت: الجمعية الشرقية الألمانية، 1997)، 75.

(16) أدانغ، مادلونج، شميتكه (محررون)، طوالع علم الكلام، 275.

(17) المرجع نفسه، 289.

(18) الجشمي، العيون في الرد، 76أ(٥٢)*؛ شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 157ب.

(19) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 158ب.

[83]

الكعبي[20]	إذا أطاع الله تعالى واستحق الثواب ثم أقدم على كبيرة وأبطل ثوابه ثم تاب يعود ثواب طاعاته	8
مخالفة الكعبي لبشر بن المعتمر[21]	إذا تاب العبد بعد ارتكابه لإثم عظيم، ثم عاد إلى الإثم، فإن العقوبة الأولى -أي التي كانت بعدها توبة- لا تعود	9
الكعبي ومحمد بن شبيب[22] الكعبي[23]	لا يجوز أنْ يعفو الله تعالى عن واحد ولا يعفو عمن كان في مثل حاله، لأنَّ حجب العفو سيكون محاباة	10
البغداديون[24]	لا تأثير للتوبة في إسقاط العقوبة وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة	11
البغداديون[25]	كل ذنب يرتكب عمدًا فهو كبير، والصغير هو ما وقع سهوًا	12
الكعبي[26]	لا تندرج الصغائر تحت الوعيد	13
الكعبي[27]	الإصرار على الصغيرة يكون كبيرة	14
الكعبي[28]	تكْلِيف مَا لَا يُطَاق قَبِيح فِي الْعقل بالبديهة	15

(20) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 165أ.

(21) الجشمي، العيون في الرد، 76ب[٥٣]*؛ شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 166أ.

(22) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 77أ[٥٤]*.

(23) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 166أ.

(24) مانكديم، التعليق، 790.

(25) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 77ب[٥٥]*.

(26) المرجع نفسه[٥٦]*.

(27) المرجع نفسه، الورقة 81أ[٥٧]*.

(28) الماتريدي، كتاب التوحيد، 424.

ملحق 2

مقالات في إعادة بناء نظرية المعرفة للكعبي

Ref.	Articles	Sources
1	لا يجوز أنْ يُوجد من جنس العِلم ما لا يكون علمًا	الكعبي[1]
2	يجب أنْ يكون لكل علم مكتسب أصل من الاضطرار يُرد إليه	الكعبي[2] البغداديون[3]
3	المعرفة بالله تعالى ورسوله لا يجوز أنْ تكون معصية	الكعبي[4]
4	العِلم لا بد من أنْ يكون له معلوم	الكعبي[5]
5	لا يجوز أنْ يخلو الحي من العِلم وأضداده	الكعبي[6] موافقة الكعبي للجُبَّائي[7]
6	اعتقاد وجود السَّواد في الجوهر في هذا الوقت يُضاد اعتقاد وجود البياض فيه في هذا الوقت أيضًا	موافقة الكعبي للجُبَّائي ومخالفته لأبي هاشم[8]
7	العِلم بأنَّ الألم والعِلم لا يجوز أنْ يخلقا في الحجر وسائر الموات، وفي الميت علم بديهة	الكعبي[9]
8	العِلم بأنَّ الله تعالى قديم، هو أصل للعِلم بأنَّه خالق للأشياء	الكعبي[10]

---

(1) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 303-305؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 195أ.

(2) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 313-315 (نقلًا عن كتاب الجدل للكعبي).

(3) شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 158ب.

(4) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 315-316 (نقلًا عن عيون المسائل للكعبي، فصل الأسماء والأحكام).

(5) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 316-317.

(6) المرجع نفسه، 317-318.

(7) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 196أ.

(8) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 320-321.

(9) المرجع نفسه، 321-322 (نقلًا عن كتاب عيون المسائل للكعبي).

(10) المرجع نفسه، 327-330 (نقلًا عن كتاب عيون المسائل للكعبي)؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 197أ.

[85]

ملحق 3

مقالات في إعادة بناء علم الكونيات للكعبي

Ref.	[Articles [of al-Kaᶜbī]
1	الجواهر قد تكون مختلفة كما أنها قد تكون متماثلة(1)
2	المعدوم لا يُوصف بأنَّه جوهر ولا بأنَّه عرض. وامتنع من أن يُجرى عليه اسمٌ غير قولنا شيء(2)
3	محال أنْ يكون في العالم خلاء(3)
4	الهواء يستحيل ماء. ومثاله بخار القِدر إذا لاقى الطبق(4)
5	الجزء الذي لا يتجزأ لا يجوز أنْ يُقال إنَّ له قسطًا من المساحة(5)
6	لا يجوز خُلو الجوهر من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبس(6)
7	الجِسم لا يجوز أنْ يكون باقيًا ببقاء. قال بذلك أبو الحسن الخيَّاط. وقال أبو حفص القرميسيني: الباقي لا يكون باقيًا ببقاء، وقال أبو القاسم: إنَّ الجوهر يكون باقيًا ببقاء يحله(7)
8	نسب الأحدب إلى الكعبي -وهو من المنتسبين إليه- زورًا: «الجوهر يكون طارئًا لأجل معنى»(8)
9	إنَّ الجزء إنما يفنى بأنْ لا يخلق الله تعالى له البقاء. وقال الخيَّاط: الجوهر ينتفي بأنْ يُعدمه الله(9)

(1) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 29-36.
(2) المرجع نفسه، 37-47.
(3) المرجع نفسه، 47-56(٥٨)*.
(4) المرجع نفسه، 47-56(٥٩)*.
(5) المرجع نفسه، 57-58(٦٠)*. ويشير أبو رشيد إلى دحض واسع لهذا الرأي في كتابه «النقض على أصحاب الطبائع».
(6) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 58-59(٦١)*.
(7) المرجع نفسه، 62-74(٦٢)*.
(8) المرجع نفسه، 74-81(٦٣)*.
(9) المرجع نفسه، 83-87.

Ref.	Articles [of al-Kābī]
10	لا شيء يمكن أنْ يكون وراء العالم، لأنّه لا شيء يمكن أنْ يوجد دون مكان(10)
11	إنَّ السّوادين يجوز أنْ يكونا مختلفين. يجوز هذا لو كان أحدهما قبيحًا والآخر حسنًا لكانا مختلفين غير متماثلين(11)
12	الأرض كُرية(12)

[86]

(10) المفيد، أوائل المقالات، 65.

(11) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 115-116.

(12) المرجع نفسه، 100-104.

الجزء الثاني

الكــلام

الصفات

جاء مفهوم المعتزلة للتوحيد مستندًا إلى الأساس العقلي، ثم إلى قطعيات النصوص الدِّينية في وصفها لله في المقام الثاني. فقد أملى العقل على المعتزلة تفسيرًا بالغ التشدد للتوحيد والتنزيه (transcendence) والذي يتعارض مع الصفات العديدة لله الواردة في النصوص الدِّينية التي كثيرًا ما تُصوِّره بالعديد من الصفات الشبيهة بالبشر. إن الأهمية المحورية لأوجه التعارض تلك، وكيفية سعي المعتزلة لمواجهتها هو ما يُفسِّر -إلى حدٍ ما- السبب في إدراج مذهبهم في الإيمان بالوحدة الإلهية تحت موضوع «الصفات». فكان موضوع الصفات من بين أهمِّ الموضوعات التي شَغلت المتكلمين الأوائل، والتي كانت واحدة من الموضوعات الرئيسة المُمَيِّزة للمعتزلة[1]؛ إذ صنفوا التوحيد في المرتبة الأولى من بين أصولهم الخمسة المحددة لهُويتهم[2].

وجه معارضو المعتزلة من طلائع علماء المذهب السُّني وعلماء الكلام الإسلامي إليهم تهمة تعطيل[3] الله عن صفات كماله. فرأى ابن كُلَّاب

(1) ظهرت مناقشة الصفات في علم الكلام في أوائل القرن الثاني/الثامن مع الجهم بن صفوان وضرار بن عمرو. انظر فرانك، الذوات وصفاتها، 10؛ وفان إس، علم الكلام، 425-439.

(2) انظر، مثلًا، سيد (محقق)، فضل الاعتزال، 213؛ الجشمي، العيون في الرد، الورقة 12ب-13ب؛ مانكديم، التعليق 149-291.

(3) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 169-170، 546-547؛ الأشعري، كتاب اللمع 10-14؛ ابن فُورَك، مجرد مقالات 38-42؛ الباقلاني، كتاب التمهيد، 23-25؛ =

(تـ: 241هـ/ 855م؟)، مثلًا، حقيقة الله كما عُبر عنها في الصفات على أنها «محددات ذاتية» معاني في الله[4]. وعلى اتفاق المعتزلة على عدم اعتبار «الصفة» إلا «وصفًا»، إلا أنهم كانوا أبعد ما يكون عن الاتفاق حول مسألة تفسيرها[5]؛ ومن ثم فقد وضعوا استراتيجيات متنوعة ومتضاربة لهذا الغرض. وقد حظيت منهجية أبي هاشم المنظمة والشاملة التي فاقت اجتهادات المعتزلة الأوائل بتوثيق جيد في المصادر، وكذلك لقيت قبولًا واسعًا بين الأجيال التالية من المعتزلة، سواء كانوا مؤيدين له أم معارضين.

سعت نظرية «الأحوال» لأبي هاشم إلى حل العديد من المشكلات التي كافح المعتزلة الأوائل لحلها واستنباط تعريف للصفات لا يمس
[90] الوحدانية. وقد استمد نظريته من | الذخيرة المفاهيمية للنحاة. فأعطى الصفات الاعتبار الأنطولوجي لـ«الحال»، وبذلك أزال التعددية التي نتجت عن الحديث عن الله على أن له مجموعة من الدلالات[6]. غير أن حل أبي هاشم للمشكلة يتمثل في تصنيف مذهب الصفات إلى خمس فئات[٧٥]، والتي صاغها ليس فقط لوصف الله ولكن جميع الكائنات الأخرى، بما في ذلك مكونات تلك الكائنات، وهي «الأجسام»، و«الأعراض»، و«الجواهر»[7].

= الجويني، كتاب الإرشاد، 30-34؛ البغدادي، كتاب أصول الدين، 88-89.

(4) دانيال جيماريه، عقيدة الأشعري، (باريس: Les editions du Cerf، 1990)، 26-27.

(5) وقد لاحظ الجُبَّائي هذا التمييز لأول مرة، وتبناه أيضًا الكعبي: الأشعري، مقالات الإسلاميين، 527-528. فرانك، الذوات وصفاتها، 17-19.

(6) أدرك ريتشارد م. فرانك وشرح مدى تألف مفهوم أبي هاشم للصفات من نظام شامل.
Abū Hāshim's concept ofḥāl for an attribute was developed and borrowed from the Basran grammarians interpretation of the accusative predicate of kāna
(فرانك، الذوات وصفاتها، 20-24).

(7) فرانك، الذوات وصفاتها، 19-20، 27؛ ابن متّويه، كتاب المجموع في المحيط بالتكليف، 1: 97 - 112.

الفئة الأولى من الصفات المثبتة لكل كائن، بما في ذلك الله، تُسمى «صفات الذات» (attributes of the essence)[8]. أما **الفئة الثانية** فكانت «الصفة النفسية» وهي مقتضاة (derived) من الفئة الأولى (لما هو عليه في ذاته)[٧٦]. وعندما تُطبَّق هذه الفئة الثانية من الصفات على الله، فإنها تشير إلى صفات: كونه «قادرًا»، و«عالمًا»، و«حيًا»، و«موجودًا»[9]. في حين كان الله يعد عالمًا لأن علمه يعود إلى مسمى الذات، فإن الإنسان يعلم لأجل معنى فيه وهو العلم[٧٧]. ويمكن رؤية مثال لهذه الفئة من الصفات التي تنطبق على كائن آخر في «التحيُّز» كونها صفة من صفات «الجوهر». إن الفرق الوحيد هو أن هذه الفئة متحققة دائمًا فيما يتعلق بالله، بينما بالنسبة للكائنات الأخرى، يجب إضافة هذه الفئة إليها[10]. أما **الفئة الثالثة** من صفات أبي هاشم هي هذا النوع الأخير من الصفات المشتقة من «محدد ذاتي» (entitative determinant)؛ هذه الصفات موروثة (inhered) في معظم الحالات، في «المحل»[11]. كما ضُمنت إحدى صفات الله -صفة الإرادة- في هذه الفئة، مع عدّها موجودة لا في المحل. تنطبق **الفئة الرابعة** على الصفات المشتقة من «الفعل» وتشمل صفات الكائنات التي خلقها الله، وكذلك صفات أفعال الله، مثل «إحسانه» و«رحمته»[12]. هذا، ولم تكن **الفئة الأخيرة** من الصفات مشتقة من الذات ولا من | المعنى، وتنتمي [91]
إليها صفتا السمع والبصر لله والتي بدورها مشتقة من صفة الحياة، غير أنها مغايرة لصفة العلم[13].

---

(8) فرانك، الذوات وصفاتها، 53-55.

(9) تُعرف صفات الذات على أنها هذه الأربعة لدى مانكديم، التعليق، 182.

(10) ريتشارد فرانك، «Attribute, Attribution, and Being: ثلاث وجهات نظر إسلامية»، Philosophies of Existence, Ancient and Medieval، تحرير P. Morewedge (نيويورك: مطبعة جامعة فوردهام، 1982)، 268.

(11) فرانك، الذوات وصفاتها، 93-111.

(12) المرجع نفسه، 135-136.

(13) المرجع نفسه، 148-154.

كانت آراء الكعبي حول الصفات، كما سنرى، جزئيًا على الأقل، امتدادًا لفحص بواكير المعتزلة للصفات، والتي طغى عليها لاحقًا كلام أبي هاشم في الصفات. وتشير روايات التراجم اللاحقة لرواة الحديث -بوجه خاص- إلى وجهة نظر الكعبي حول نفي الإرادة الإلهية المطلقة. وقد وُصِف بأنه يحافظ على الموقف القائل بأن إرادة الله هي على وفق علمه[14]. وبالمثل، فإن إنكار الكعبي لحقيقة صفتي السمع والإرادة[٧٨] قاد أبا القاسم إسماعيل البُسْتي (تُوفِّي أواخر القرن الخامس/الحادي عشر)[٧٩] إلى تمييزه مثالًا على الاختلافات العقائدية المهمة بما يكفي لدفع المعتزلة الأوائل إلى اتهام مؤيديه بالكفر[15].

يدين البُسْتي -وموسوعة التراجم اللاحقة لرواة الحديث- بوجه خاص الكعبي لرأيه في الإرادة الإلهية. إضافة لوجود أدلة إضافية حول إسهامات الكعبي في موضوع الإرادة بوصفها سؤالًا كونيًا (دقيق أو لطيف الكلام) في حد ذاتها. غير أن تتبع التأثير المحتمل لهذه الإسهامات على عقيدته في الصفات الإلهية لا يزال خارج نطاق هذا الفصل. وهكذا، من بين العناوين المعروفة لأعمال الكعبي المفقودة، هناك عنوانان يتناولان موضوع الإرادة.

---

(14) أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان، 3: 45؛ يتضمن عيون التواريخ، لابن شاكر الكتبي، ميكروفيلم أ 408 (الجامعة الأمريكية في بيروت: مكتبة جافت)، الورقة 28أ رواية ابن أبي الدم. وأوضح الذهبي أن الكعبي لم يقصر إرادة الله إلا بعلمه (الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام التدمري، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987)، 23: 584 - 585.

(15) البستي، كتاب البحث، 24. كما أدرج البستي صفة كارهًا (kāriha) التي تُذكر في مصادر أخرى (انظر الجدول 1). كان الحكم النهائي للبستي أنه إذا كان الكفر قائمًا على العقائد المهمة التي ذكرها، فإن معظم المعتزلة سيعدون كفارًا. ومن ثم، خلص إلى أنه ينبغي التخلي عن اتهامات الكفر القائمة على الخلافات في العقيدة واستنتاجات هؤلاء المعتزلة الأوائل (مادلونج وشميتكه، «مقدمة»، كتاب البحث، 4-5). وبغض النظر عن موقف البستي الأكثر مرونة فيما يتعلق باتهامات الكفر، فقد أدرج موقف الكعبي من صفات الإرادة، والسمع، والبصر، على أنه من بين مذاهب المعتزلة الأوائل التي تسوغ التكفير.

وهي تلك المراسلات التي تبادلها مع الجُبَّائي: «نقض كتاب أبي علي الجُبَّائي في الإرادة»، و«الكتاب الثاني على أبي علي في الإرادة». إلى جانب ذلك | ، توثّق أجزاء من كتاب «المسائل في الخلاف» لأبي رشيد النيسابوري آراء الكعبي حول الإرادة من كتابه «عيون المسائل»[16]. [92]

أسلاف الكعبي في الصفات

النظَّام

عندما تسلط المصادر الضوء على المؤثرات (influences) في آراء الكعبي حول الصفات، فإنهم يتحدثون في الغالب عن تأثير النظَّام. وفي بعض الحالات، ارتبط البغداديون، الذين لا يزالون مجهولي الهوية، بعقيدة النظَّام في الصفات. وعلى أن المصادر لا تصفها بأنها مؤثرات، إلا أن هناك حالات يكون فيها تأثير النظَّام في الكعبي واضحًا من خلال الميول الجلية هنا. كان لفهم النظَّام للصفات الإلهية طابع سلبي (apophatic character)[17] والذي غالبًا ما قُدم على أنه رد فعل على صياغة أبي الهُذَيل[18]. حيث أكد هذا الأخير حقيقة الصفات المستقلة (independent

---

(16) انظر مثلًا، أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 363.

(17) انظر فان إس، علم الكلام، 3: 399-401، وموقف النظَّام من صفة الإرادة، المرجع نفسه، 3: 401-403.

(18) أبو الهُذَيل هو المعتزلي الأول الذي يُشهد له بصياغة متماسكة للصفات. وقد سعى في الوقت نفسه إلى إنكار وجود الصفات على أنها (معاني) وتأكيدها على أنها متطابقة مع الله في صيغته الشهيرة: «**هو عالم بعلم هو هو وهو قادر بقدرة هي هو وهو حي بحياة هي هو**» (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 165، 484-486؛ فرانك، «الصفات الإلهية»). وعلى نفس المنوال، أكد أيضًا على الصفات التي تعبر عن الله بعبارات مشابهة، ولكن فقط بوصفها تأكيدات لله، وبذلك نفى حقائقها المنفصلة والمستقلة: «**لله وجه هو هو فوجهه هو هو. وكان [أبو الهُذَيل] يتأول ما ذكره الله سبحانه من اليد أنها نعمة**»، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 165. وللتأكيد على غياب المعاني في هذه الصفات، تحدث أبو الهُذَيل على وجه التحديد عن «**الله** =

attributes) ولكنه في الوقت نفسه اختصرها في إثبات الله فحسب؛ صوّر أبو الهُذَيل الله على أنه «**عالم بعلم هو هو، وهو قادر بقدرة هي هو، وهو حي بحياة هي هو**»[19]. وردًا على ذلك، أقر النظَّام بقدم الصفات، لكنه استخدم فقط «النعوت» وليس «الأسماء» التي تشير إلى وجودها بوصفها كيانات مستقلة ومنفصلة. كما صرَّح بأنها موجودة[٨٠] فقط بوصفها تأكيدات على «ذات» الله (بنفسِه). كما وصف النظَّام البارئ بأنه: «**لم يزل عالما قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا قديمًا بنفسِه لا | بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر**»[20]. إن إثبات الصفات لذات الله، هو في الوقت نفسه نفي لأضدادها. مثلًا، القول بأن الله عالم هو«**إثبات ذاته ونفي الجهل عنه**»[21]. وهكذا، وبدافع من الخوف من التعدد في ذات الله، أكد النظَّام على النعوت، لكنه حددها فقط. أما بالنسبة لعلاقة الصفات فيما بينها، مرة أخرى، ولتجنب افتراض التعدد في ذات الله، فقد صاغ الاختلافات بين صفات الله على أنها اختلافات بين المتضادات[22]. [93]

ومع ذلك، فإن مرجع النظَّام للحديث عن هذه الصفات، وليس عن غيرها، كان كتاب الله. كان هذا الإملاء من كتاب الله هو الذي سوَّغ، في نظره، الوضع الخاص لصفات العلم والقدرة. فقد أثبت العلم والقدرة على أنها صفات مستمدة من كونه عالمًا قادرًا، لكنه أدرك أيضًا أنهما موجودتان «بطريقة مطلقة»، أي على أنهما صفات لذاته، على وجه التحديد بسبب الطريقة «المطلقة» التي ترد بها في كتاب الله:

= **عالم لا بعلم، وقادر لا بقدرة، وحي لا بحياة، وسميع لا بسمع**». الأشعري، مقالات الإسلاميين، 166.

(19) المرجع نفسه، 165.

(20) المرجع نفسه، 486.

(21) المرجع نفسه، 166-167، 178.

(22) المرجع نفسه، 167. وفي الجزء الثاني من العمل نفسه (486-487)، هاجم الأشعري النظَّام، قائلًا: «**أنت لا تثبت إلا الذات**».

إنَّا نقول للبارئ علم [لأننا] نرجع إلى [المعنى المباشر لنص كتاب الله] أنَّه عالم، ونقول: له قدرة [لأننا] نرجع إلى [المعنى المباشر لنص كتاب الله] أنَّه قادر؛ لأن الله سبحانه أطلق العلم فقال: ﴿أَنزَلَهُۥ بِعِلْمِهِۦ﴾ وأطلق القدرة فقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّ ٱللَّهَ ٱلَّذِى خَلَقَهُمْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً﴾، ولم يطلقوا هذا في شيء [عند الإشارة إلى] أي من صفات الذات(23).

في حين أن القرآن بالنسبة للنظَّام يملي أن صفتي العلم والقدرة يجب أنْ يكون لهما عرض أقل من الصفات الأخرى، ادّعى النظَّام أن كتاب الله هو الذي عالج «الإرادة» على أنها ليست في الواقع صفة، بل مجرد استعارة. وهكذا، فإن الإرادة لا يمكن فصلها عن أفعال الله وأوامره: «إن إرادة الله لـ (التكوين) هي فعله، وإرادته في الأفعال البشرية هي أمره بالأفعال البشرية»(٨١). | لكن النظَّام [94]
حرص على التمييز بين الأمر وموضوع الأمر:

إنَّ إرادة الله تعالى إنَّما هي فعله، أو أمره، أو حكمه. [هكذا] قال: لأنَّ الإرادة في اللُّغة إنَّما تكون ذلك، أو تكون ضميرًا، أو قرب الشَّيء من الشَّيء. [هذا الاستخدام يمكن ملاحظته] في قوله تعالى: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَّ﴾(24). والضمير يستحيل على الله، فيجب أنْ تكون إرادته ما ذكرنا. قال [النظَّام]: والمُراد يُسمى إرادة في اللُّغة؛ يقول القائل: جئني بإرادتي، يعني مُرادي. ويقول: أراد مني كذا، أي أمرني به. ويُقال: إنَّ الله مُريد لأن يقيم القيامة، أي قد حكم بذلك(25).

---

(23) المرجع نفسه، 187–188. ومرة أخرى في الجزء الثاني من هذا العمل، نُقل عن النظَّام أنه حدد أن الله تحدث عن صفة القدرة والعلم بطريقة مطلقة، على عكس صفات السمع والبصر، 487.

(24) القرآن، 18: 77.

(25) عبد الجبار، المغني: الإرادة، 6/ 2: 3–4. وقد أشير إلى هذه العقيدة في مقالات الإسلاميين للأشعري (190–191) مع الإشارة الإضافية إلى أن البغداديين (الذين ظلوا مجهولي الهوية) اتفقوا مع النظَّام في هذا الشأن. انظر أيضًا فان إس، علم الكلام، 3: 401–403، 6: 154.

من الواضح أن كتاب الله لم يُرغم النظّام على اتخاذ موقف حرفي على غرار مبدأ «بلا كيف» الذي تبنته -بدرجات متفاوتة من الضرورة- جماعات من متكلمي السُّنة وأهل السُّنة الأوائل(26). في الواقع، إن صفات الوجه واليد ليست حقيقية (في الحقيقة) للنظّام. إنها، بدلًا من ذلك، مجرد تعبيرات، فيد الله هي (نعمة)، ووجهه يعني أنه (يبقى)(27).

يجب فهم هذه الصفات على أنها تعبيرات مجازية على وجه التحديد؛ لأن استعمال اللُّغة العربية في القرآن يتعامل معها على هذا النحو. إن اعتبار هذه الأوصاف لله حقيقية سيكون خرقًا لهذا الاستعمال(28). ومن بين جميع آراء النظّام التي شملها الاستطلاع هنا، فإن الدّعم النصي الصريح بأن الكعبي اتّبع النظّام موجود فقط فيما يتعلّق بإرادة | الله. ثمة أسبقية كبيرة [95] لاختيار الكعبي لموقف النظّام السمعي. غير أن الحجج اللُّغوية التي استشهد بها النظّام لموقفه من صفة الإرادة وكيفية صياغته لصفتي العلم والقدرة لم ترد منسوبة أبدًا إلى الكعبي، ولم يكن موقف الكعبي السمعي مرتبطًا صراحة بالنظّام. إضافةً إلى ذلك، ربما كان تأثير النظّام في الكعبي أكثر نفاذًا مما تشير إليه أوجه التشابه المحددة بين العقائد التي رُوجِعَت توًّا. كما أنه من المحتمل أنْ يكون هناك تشابه وإمكانية تأثير للنظّام في البغداديين، مع أن الأفراد المؤيدين لا يزالون غير محددين، كما سنرى فيما يلي.

---

(26) ريتشارد فرانك، «عناصر في تطور تعاليم الأشعري» و«علم الكلام»، Arabic Sciences and Philosophy 2 (1992): 7-37.

(27) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 167. وفيما يتعلق بكيفية تقديم صفة (وجه) الله، اتبع البغداديون ومعظم البصريين النظّام: **«إنّا نقول وجهٌ توسعًا ونرجع إلى إثبات الله لأنّا نثبت وجهًا هو هو وذلك أنّ العرب تقيم الوجه مقام الشّيء فيقول القائل: لولا وجهك لم أفعل، أي لولا أنت لم أفعل»**. (المرجع نفسه، 189).

(28) المرجع نفسه.

مثل غيرهم من أوائل المعتزلة، ميَّز البغداديون أيضًا بين صفات الذات وصفات الفعل. وأحالت إحدى الطوائف إرادة الله في الخلق إلى صفة من صفات الفعل، في حين أنها عدَّت صفات العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر من صفات الذات(29). إضافة إلى ذلك، قد وُثق اختلافهم في تحديد صفات الفعل، وتحديدًا تلك المتعلِّقة بصفة «الجُود»(30)(٨٢). إن التحدي في تمييز عقائد البغدادية المبكرة -ما قبل الكعبي- في الصفات لا يرجع فقط إلى تجزؤ المعلومات، ولكن أيضًا لأنها حُددت في بعض الأحيان على أنها لعامة البغداديين(31).

ويبدو أن كتاب الخيَّاط حول موضوع «الشاهد» و«الغائب» يعالج المخاوف المنهجية الكامنة وراء مناقشته للصفات(32). أما فيما يتعلَّق بآرائه حول صفة الإرادة، فإن الأدلة المتاحة لا تزال غير حاسمة(33).

في صياغة صفة الذات، بدا البغداديون متفقين -من حيث المبدأ- مع النظَّام في اعتبار صفات الذات، من | قبيل النعوت، صفات أزلية(34). إن [96]

(29) المرجع نفسه، 505.

(30) هناك موقفان مسجلان بشأن فهم البغداديين لما إذا كان الجود صفة فعل. رأى عيسى الصوفي أن كرمه هو صفة فعل لكنه رفض الإجابة على السؤال عما إذا كان الله لم يزل غير كريم. ومع ذلك، ميّز الإسكافي بين نوعين من الصفات في الكرم، أحدهما صفة فعل، حين يكون (الكرم) هو (الجود) والآخر صفة ذات، تخص الذات بالرفعة عن غيرها (المرجع نفسه، 178، 506).

(31) انظر مثلًا، المرجع نفسه، 504، 508.

(32) ابن متّويه، كتاب المجموع، 165؛ مادلونج، «عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيّاط»، الموسوعة الإيرانية، 1: 143-144.

(33) يذكر النسفي أن الخيّاط اتفق مع عقيدة الكعبي حول الإرادة الإلهية، لكن محتوى عقيدة الكعبي التي يذكرها تفتقر إلى الدقة، حيث وصف إرادة الله بأنه «غير ساه» (النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 374-375).

(34) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 503.

الحد الذي أُتيح كان مقتضبًا وركز على الكلام السلبي الذي أيدوه: «**وهم ينفون صفات الذات أجمع و[يقولون] البارئ شيء لا كالأشياء**»[35]. وفي سياق آخر، وافق بعض البغداديين على معاملة النظّام الخاصة لصفتي القدرة والعلم، مع استبعاد صفات السمع والبصر والحياة بسبب الكيفية التي وردت بها هذه الصفات في كتاب الله[36]. مرة أخرى، في حين أنه من المُغْرِي أنْ نرى هذا هو موقف الكعبي، فإنه لا يوجد دليل مباشر يدعم هذا الحد.

وعلى أن البغداديين الأوائل اختلفوا فيما بينهم حول كيفية حد إرادة الله، إلا أن اهتمامهم المشترك يكمن في فصل إرادة الله عن فعل وإرادة عباده. ويبدو أن جميع الحدود البغدادية -وغيرها من المعتزلة- لهذه الصفة كانت في جانب منها مرتبطة بالانشغالات الثيوديسية (theodicean)[٨٣]. وعَدَّ غالبية المعتزلة صفة الإرادة صفة من صفات الفعل[37].

انفرد بِشْر بن المعتمر باعتقاده أن إرادة الله هي صفة من صفات ذاته، وإن كان ذلك فقط عندما لا تتضمن إرادة الله فعل المعاصي: «الله لم يزل مريدًا لطاعته دون معصيته»[38]. كما افترض بِشْر إرادتين لله، واحدة منهما ذُكِرت توًّا، والأخرى إرادة وُصِفَ بها وهي فعل من أفعاله[39]. جاء حديثه عن «الإرادتين» في إطار انشغاله بصون الله تعالى لحرية عباده في أفعالهم[40].

---

(35) المرجع نفسه، 504.

(36) المرجع نفسه، 188، 508.

(37) المرجع نفسه، 509. استخدم الأشعري مصطلح «صفة الذات» في إشارة إلى آراء المعتزلة السابقة في مقالاته عن الصفات. للاطلاع على تفسير واحد لتتبع الأشعري لهذا التمييز للبغداديين، انظر فان إس، علم الكلام، 4: 436-437.

(38) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 509.

(39) المرجع نفسه، 190، 513.

(40) كما اختلف بشر بن المعتمر مع غالبية المعتزلة في الاعتقاد بأن (الخلق) يختلف عن =

لم يختر المعتزلة البغداديون الآخرون مفهوم بِشْر عن الإرادتين، لكنهم كانوا مهتمين بنفس القدر بحد إرادة الله دون المساومة عليه من خلال الارتباط بالمعاصي. ولقد فهم أبو موسى المردار (تـ: 226هـ/ 841م) أن مشيئة الله لـ«معاصي العباد» | تعني أنه يسمح بحدوثها: «**إنَّ الله أراد معاصي العِباد بمعنى أنَّه خلَّى بينهم وبينها**»[41]. إن الغموض الذي يكتنف قول المردار، في تأكيده الظاهر على الإرادة الإلهية، دفع الأشعري إلى وصفه بأنه عَدَّ الله مريدًا للمعاصي[42]. ولقد فهم جعفر بن حرب (تـ: 236هـ/ 850م) أن إرادة الله أن يكون الكفر مخالفًا للإيمان وأراد أنْ يكون قبيحًا غير حسن والمعنى أنه حَكَمَ أن ذلك كذلك[43]. [97]

أما صفتا السمع والبصر فكان معناهما مفتوحًا لخلاف كبير، ووثّق ذلك للأجيال التالية لبِشْر بن المعتمر وأبي الهُذَيل[44]. لقد وُثق الموقف الديني السلبي لدى البغداديين منذ عهد الإسكافي، الذي عدَّ هاتين الصفتين مساوية لعلم الله:

> **إنَّ الله لم يزل سميعًا بصيرًا سامعًا مبصرًا يسمع الأصوات والكلام. ومعنى ذلك أنَّه يعلم الأصوات والكلام وأنَّ ذلك لا يخفى عليه؛ لأنَّ معنى سميع وبصير عنده [الإسكافي] وعند من وافقه أنَّه لا تخفى عليه المسموعات والمبصرات**[45].

= (المخلوق) وأن الخلق مطابق لإرادة الله «**هو على إرادة من الله للشيء**» (المرجع نفسه، 364-365). يُفهم أن إرادته وخلقه واحدة حيث ورد في مقطع آخر أن بشر بن المعتمر يعدهما قابلين للتبادل: «**خلق الشيء غيره ويجعل الإرادة خلقًا له**» (المرجع نفسه، 510).

(41) المرجع نفسه، 190.

(42) المرجع نفسه، 512.

(43) المرجع نفسه، 191، 513-514. أما تحديد إرادة الله وخلقه (مخلوق)، فلم يرد لدى المردار، المرجع نفسه، 190.

(44) المرجع نفسه، 173-174.

(45) المرجع نفسه، 175.

وأقر الإسكافي بالصفة المتعدية (transitive) لصفتي السمع والبصر على أنهما نفس العلم، وبذلك تشمل موضوعي السمع والبصر. وبدا أن موقف الإسكافي هذا قد سيطر على المدرسة البغدادية(46) وتلاه الكعبي(47). وكان الإسكافي مسؤولًا أيضًا عن | الترويج للرأي القائل بأن [98]
صفة الحياة لله هي قدرته. وقد تبع ذلك أيضًا على نطاق واسع البغداديون الذين لم يُكشف عن أسمائهم والذين يبدو أنهم تبنوا مجموعة متنوعة من الآراء حول العلاقة الدقيقة بين صفتي العلم والقدرة(48). غير أن الكعبي لم يتبع الإسكافي في هذا الموقف(49).

---

(46) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 506.

(47) كانت بعض الاعتبارات الكونية تحتل مركز الصدارة في علم الكلام المعتزلي في ذلك الوقت، وهذه هي التي تكمن وراء اختيارات الإسكافي وغيره من المعتزلة عندما تحدثوا عن ضرورات العلم الإلهي. وأهم النقاط التي يجب ملاحظتها اختلاف الكعبي مع وجهة نظر الخيّاط المثيرة للجدل بأن (المعدوم) ليس (بشيء) فحسب بل هو أيضًا (جسم). عارض المعتزلة وجهة نظر الخيّاط بوجه عام، لأنها قد تؤدي إلى استنتاج مفاده أن الأجسام أبدية مع الله (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 504؛ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 53). بدلًا من ذلك، فهم الكعبي أن (المعدوم) (شيء)، ولكن لا يوصف بأنه (جزء) ولا (عرض) (أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 37-38). في هذا كان الكعبي لا يزال يعتقد رأي الأقلية، حيث اعتقد غالبية البصريين، بدءًا من الشحّام، أن الأشياء والأجسام والحوادث لا يعرفها إلا الله قبل وجودها (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 162). كان لهذه المناقشات الكونية تأثير قوي في مذهب الصفات. مثلًا، قبل الجُبّائي السمع والبصر على أنها صفات أزلية (لم يزل) متميزة عن العلم، لكنه نفى سمة التعدي فيها؛ وذلك على ما يبدو، لاستيعاب وجهة نظر الشحّام، التي اتبعها. أي أن الجُبّائي لم يعد الله سامعًا، مبصرًا، لأن هذا كان يستلزم أزلية المسموع والمبصر مع الله (المرجع نفسه، 175-176، وأيضًا 492-493). وفي تحليل (المعدوم) بوصفه مناقشة لأنطولوجيا الممكن، انظر ريتشارد م. فرانك، «المعدوم والموجود والممكن في تعاليم أبي هاشم وأتباعه»، المعهد الدومينيكي للدراسات الشرقية بالقاهرة 14 (1980): 185-209.

(48) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 168.

(49) المرجع نفسه، 176-177. تُنسب في بعض الحالات مساواة علم الله بقدرته إلى الكعبي بطريق الخطأ. (انظر أدناه).

مذهب الكعبي في الصفات

صفات الذات وصفات الفعل

حافظ الكعبي، مثل معاصره الجُبَّائي، والعديد من أسلافه المعتزلة الأوائل، على التمييز بين «صفات الذات» و«صفات الفعل»(50). وقد أفضى هذا التمييز لمناقشات بين البغداديين -على الأقل منذ زمن المردار-، مع أن تفاصيلها نادرًا ما وُثقت(51). إن تمييز الكعبي بين صفات الله الذاتية وصفات أفعاله، التي تظل خارجة عن الله، موثَّقة بدرجة أكثر وضوحًا في المصادر الماتريدية والبهشمية. وقُدمت صياغة الكعبي، في هذه المصادر، لصفة الذات على أنها (في نفسِه)(٨٤)، على عكس صياغة الجُبَّائي (لنفسِه)(52). وعليه فإن من الواجب رفض وصف الشهرستاني والمفيد لصياغة الكعبي لصفة | الذات بأنها (لنفسِه)(53). [99]

وصف الكعبي صفات الذات بأنها تلك الصفات التي يستحيل ضدها. وهو ما وثَّقه كل من الجشمي والنسفي والماتريدي(54)؛ إن هذا التمييز هو الذي استُخدم من قبل المعتزلة السابقين لتعريف صفات الله الذاتية(55). ومع ذلك، نجد لدى الماتريدي حجة إضافية لصفة الذات منسوبة إلى الكعبي، وهي حجة لم تُوثَّق في مكان آخر. إذ يستشهد الماتريدي بكتاب لم يُسمّه للكعبي مباشرة. غير أن تصريحه، على كونه واعدًا بقدر ما يدل على خط واضح من الجدل، لا يمكن قبوله دون تحفظ؛ لأن الماتريدي

---

(50) الماتريدي، كتاب التوحيد، 78؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.

(51) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 178، 506.

(52) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 171ب(٦٤)*؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.

(53) المفيد، أوائل المقالات، 12؛ الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 341.

(54) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 171ب(٦٥)*؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، 78.

(55) انظر مثلًا، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 166-167، 178.

عادة ما يستشهد بالكعبي بوصفِه متحدثًا باسم مواقف المعتزلة المشتركة. وعليه سأحلل فيما يلي تصريحات الماتريدي جنبًا إلى جنب مع روايات الحجج الأخرى للكعبي التي اقترحها المعتزلة سابقًا وقدمها كل من النسفي والجشمي.

القاعدة النصية لمعرفة الصفات

بينما اتفق الكعبي مع بقية المعتزلة على أن كل (صفة) من صفات الله هي مجرد (وصف)[56]، رأى الكعبي، على عكس الجُبَّائي، أن ذلك لا يرجع إلى العقل بل إلى الأدلة النقلية في معرفة الصفات الإلهية، ويَشهد على ذلك بالدرجة الأولى تصريح الجشمي[57]. وفي مُدارَسة مسألة مصدر المعرفة البشرية لصفات الله، يُشار عادة إلى الصفات بكلمة «أسماء»، ولا يخفى أن استخدام مصطلح «اسم»، بدلًا من «صفة» يعكس الاهتمام اللُّغوي وكيفية ارتباط الاسم بمعناه. إن تصريح الجشمي لا يسمح فحسب بتحديد أولئك المؤيدين المجهولين لهذا الرأي في **مقالات الإسلاميين** للأشعري[58]، بل يسمح أيضًا بمنظور حول أهميته بالنسبة إلى كلام الكعبي. وبخلاف ذلك، فإن هذا المنظور فُقِدَ في تصريح عبد القاهر البغدادي، وكذلك، بدرجة أقل، في تصريح المفيد[59]. إن نصوصية (scripturalism) الكعبي هي استمرار لموقف بواكير المعتزلة، وهو موقف كان متضمنًا في تفسير النظّام النصي للصفات[٨٥].

---

(56) الماتريدي، كتاب التوحيد، 79[٦٦]*.

(57) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 176ب-177أ[٦٧]*.

(58) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 525.

(59) المفيد، أوائل المقالات، 13؛ البغدادي، كتاب أصول الدين، 115-116.

صفات السمع والبصر والإرادة

باستثناء واحد، فإن وجهة نظر البغداديين بأن صفات الله السمع والبصر - أحيانًا ما توصف للتو على أنها إدراك- هي فقط علمه[٨٦]، | موثقة في [100] المصادر الكلامية الأربعة. إن المصادر الأشعرية المتأخرة وحدها مَنْ تنسب هذه المقالة إلى الكعبي وتصفها كافة المصادر الأخرى بأنها عقيدة بغدادية عامة[60][٨٧]. وبفضل **مقالات الإسلاميين** للأشعري، نعلم أن الإسكافي هو أوَّل من قال بها[61]. وثمة اختلافات أخرى في العبارات، لكنها طفيفة. في الجهة الأخرى، انفرد ابن الملاحمي بذكر حجة الكعبي في الدفاع عن معادلته لصفات السمع والبصر والإرادة بالعلم. وتنص الحجة على أن قول الكعبي إن الله يسمع ويبصر يقتضي تغييرًا فيه، وعليه لا يمكن قبول السمع والبصر على أنها صفات منفصلة عن العلم[62]. وفي حالات قليلة، ربط متأخرو الأشاعرة، وتحديدًا الجويني، الكعبي بالنظَّام، بقولهم: «**إن الله لا يُرى ولا يَرى نفسه ولا غيره**»[63]. وفضلًا عن ذلك، يذكر الشهرستاني الحجج التي يدَّعي أنها للكعبي في الدفاع عن الرأي القائل بأن صفتي السمع والبصر هي علم الله[64].

في حالة موقف الكعبي من الإرادة الإلهية[٨٨]، هناك أربعة تنقيحات (recensions) مشفوعة بفُرُوق لا يُستهان بها. **أولها** فقط هو ما يمكننا قبوله دون قيد أو شرط. في التنقيح A (أسفل الجدول 1: 5) وصف الكعبي بأنه

---

(60) الجشمي، شرح عيون المسائل، الأوراق 21أ-21ب[٦٨]*؛ شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 148ب[٦٩]*؛ المفيد، أوائل المقالات، 13؛ مانكديم، التعليق، 168؛ ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 36-37؛ الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 341؛ الباقلاني، كتاب التمهيد، 253؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 175.

(61) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 175.

(62) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 36-37.

(63) الجويني، كتاب الإرشاد، 176.

(64) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 341.

تابع النظّام في اعتبار الإرادة الإلهية مساوية لفعل الله وأمره(65). توجد تفاصيل طفيفة في هذا التنقيح الأوّل. وتُختصر تفاصيله أحيانًا لتقتصر على الاتهام الجدلي للكعبي فحسب. مثلًا، تتحدث المصادر الأشعرية المبكرة عن أن الله لا يُوصف بالإرادة على الحقيقة(66). وفي نُسخة أوسع من هذا التنقيح، تُوصف إرادة الله بأنها خلقه لأفعاله، وأمره بأفعال عباده(67). وعلاوة على ذلك، فإن تصريح ابن الملاحمي يُفسِّر مقالة الكعبي على غرار كلام أبي الحسين البصري(68).

[101] | وفي **التنقيح الثاني** (الجدول 1: 5B) يفهم الكعبي إرادة الله على أنها تعني علمه وفي قول واحد، قدرته(69). يجب التعامل مع هذا التنقيح باعتباره مؤشرًا على التطورات اللاحقة في استقبال مذهب الكعبي؛ لأن هذه العبارة بأن إرادة الله هي «علمه» تنحرف عن مقال الكعبي بأن إرادة الله هي «فعله أو أمره»، وهو قول سيُتحقق من نسبتِهِ إلى الكعبي من خلال تَماثُل جميع الشهادات. كما يجب أيضًا التعامل معه على أنه تطور لاحق؛ لأن الحجج المذكورة في هذا التنقيح الثاني تتضمن فُرُوقًا كبيرة فيما بينها(70). والواقع أن مرويات هذا التنقيح مستمدة بتمامها من المصادر الأشعرية المتأخرة. وإن كانت روايات هذا التنقيح تتضمن أيضًا عنصرًا

---

(65) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 2، الورقة 191أ(٧٠)*؛ المفيد، أوائل المقالات، 13؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 509-510.

(66) الباقلاني، كتاب التمهيد، 252؛ ابن فُورَك، مجرد مقالات، 76؛ البغدادي، كتاب أصول الدين، 91.

(67) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 509-510.

(68) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 42.

(69) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 238؛ الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 43-44؛ الجويني، كتاب الإرشاد، 63-66؛ الزبيدي، إتحاف السادة، 2: 141؛ ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 42.

(70) مثلًا، قارن الحجج لدى الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 43-44 مع الزبيدي، إتحاف السادة، 2: 141.

موثقًا من كلام الكعبي، وهو عنصر ورثه من النظّام، مؤداه أن الإرادة الإلهية هي «فعله وأمره»[71]. وبسبب هذا المكوِّن، يمكن قراءة هذا التنقيح على أنه يتألَّف من «استقبال» متأخر لمذهب الكعبي في الصفات.

ويتضمن **التنقيح الثالث**، المنسوب إلى الكعبي؛ الموقف الأكثر توثيقًا وثباتًا، وهو أن إرادة الله هي فعله وأمره (الجدول 1: 5C)، غير أن هذا التنقيح يمزج -في الوقت نفسه- هذا الموقف مع عقائد علماء الكلام الأخرى التي لا تتفق مع الكعبي. وهكذا ادَّعت تصريحات مانكديم والنسفي أن الكعبي عدَّ أن إرادة الله تعني «عدم سهوه» وهذا من مذهب النجّار[72]. ويستشهد فخر الدِّين الرازي بروايتين مختلطتين بوجه منفصل بعضها عن بعض. وفي كلتا الروايتين، رُبط الكعبي -من خلال مقالات مختلطة- بشخصيات أخرى مثل الجاحظ وأبي الهُذَيل، على أنه ليس لديه الكثير من القواسم المشتركة معهما في مذهب الإرادة[73]. كما أن **التنقيح الرابع** والأخير (الجدول 1: 5D) مختلط أيضًا: حيث يَربط الإيجي بتصريحه بين الكعبي والجاحظ وأبي الهُذَيل[74]. من الواضح أن هذه التنقيحات المختلطة لا يمكن الاسْتِئْنَاس بها لإعادة بناء آراء الكعبي الكلامية، فإنها تعكس الاهتمامات الأشعرية الكلامية خلال القرن السادس/الثاني عشر إلى الثامن/الرابع عشر.

كلام الله وعلاقة الله بالمكان [102]

بينما نص المعتزلة على أن كلام الله مخلوق، كانت هناك بعض الخلافات حول مكان وقوع حدوث الكلام. اتّبع الكعبي موقفًا بغداديًا معتزليًا سابقًا

(71) مثلًا، الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 43-44.

(72) عبد الجبار، المغني: الإرادة، 6/ 2: 5(٧١)*.

(73) الرازي، المطالب العالية، 3: 179؛ الرازي، كتاب الأربعين، 147.

(74) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 189-190، 363-364، 510.

صرَّح به جعفر بن حرب وجعفر بن مُبشِّر (تـ: 234هـ/ 849م) والذي ينص على أن القرآن بوصفه حادثًا هو مخلوق لا يُتصوَّر وجوده إلَّا في مكان واحد، وأنه مخلوق فقط في اللوح المحفوظ، وجميع مظاهر القرآن الأخرى، أي: تلاوته وكتابته وسماعه، كانت مجرد (حكاية) للحروف المصوَّرة المكتوبة في اللوح، موضوع (المحكي). وفي هذا، اتَّبع الكعبي الموقف المعتزلي السابق لجعفر بن حرب وجعفر بن مُبشِّر، واختلف مع موقف الإسكافي الذي اتَّبعه الجُبَّائي لاحقًا. لقد فَهم الأخير القرآن على أنه عرض مخلوق يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد[75]. وهكذا اعتقد الجُبَّائي، متبعًا الإسكافي، أن كل تلاوة هي متطابقة مع حدوث القرآن المخلوق. وهذا ما وثَّقه النسفي[٨٩]، والذي يسمح تصريحه بتحديد تصريح مماثل في **مقالات الإسلاميين** للأشعري[76].

وفي موقف آخر موثَّق بشأن الصفات، فضَّل الكعبي أيضًا موقفًا لبواكير المعتزلة؛ إذ اتَّبع رأي الأقلية لهشام بن عمرو الفُوطي[77] وتلميذه عبَّاد بن سليمان الصَّيْمَرِي (تـ: 250هـ/ 864م)[78] في الاعتقاد بأن الله لا يحويه مكان[79]. اختلف الكعبي في هذا مع موقف معتزلة بغداد السابقين، بمن فيهم الجعفران، والإسكافي، وكذلك البصريون أبو الهُذَيل والجُبَّائي، الذين اعتقدوا أن الله في كل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان[80][٩٠]. إن الماتريدي هو من سمح لنا بتحديد هُوية الكعبي ضمن طائفة المعتزلة

---

(75) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 288؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 193.

(76) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 260-261، 286؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 192

(77) فان إس، علم الكلام، 4: 1-4.

(78) سليمان مراد، «عباد بن سليمان»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثالثة، طبعة على الإنترنت، 2009.

(79) الماتريدي، كتاب التوحيد، 115.

(80) **«الباريء بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان وأن تدبيره في كل مكان»** (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 157).

المجهولة التي أُشير إليهم في **مقالات الإسلاميين**، الذين يُعتقد -في هذا الصدد- أنهم اتَّبعوا رأي الأقلية هذا. إلى جانب ذلك، أضاف تصريح الماتريدي تفصيلًا إضافيًّا لتأييد الكعبي لهذا الموقف، حيث شرح الكعبي علاقة الله بالمكان على معنى «عَالم بِهِ» و«حَافظ لَهُ». كانت هذه العلاقة مماثلة لدور الشخص فيما يتعلَّق ببناء الدَّار، | بمعنى أنه «يُشارك في إنشائِه» (**كَمَا يُقَال: فلَان في بِنَاء الدَّار أي في فِعله**)[81]. [103]

حالة معتزلة البصرة والشهادات الماتريدية: صفات الذات

سُجلت صياغة الكعبي لصفة الذات في إطار إجابته على سؤال مؤداه: كيف نعرف أن الشيء هو فعل إلهي[82]؟ وبحسب ما نقله النسفي، فإن جواب الكعبي دليل على اختلافه مع فهم نظرائه البصريين لصفة الذات:

> **الفعل المُحْكم المُتْقن يدل على أنَّ فاعله عالمٌ قادرٌ فحسب، ثُمَّ ننظر بعد ذلك، فإنْ كان الفاعل يجوز عليه الجهل والعجز عُلِم أنَّه عالم بعِلم، قادرٌ بِقُدرة، وإنْ استحال عليه الجهل والعجز وجميع أضداد العِلم والقُدرة كان عالمًا بنفسِه، قادرًا بنفسِه**[83].

وعليه فإن الفعل المُحْكم هو نقطة البداية لإثبات أن العلم يمثل صفة الذات لفاعله. ثم يخضع فاعل هذا الفعل المُحْكم لبحث عقلاني لمساءلة ما إذا كان ضد العلم والقدرة يمكن أن يمثّله. وعندما تكون نتيجة هذه المساءلة إيجابية، يُعلن عن أن الفاعل يمتلك ذاتًا وفقًا للمعنى (entitative determinant)، سواء أكان ذلك علمًا أم قدرة. ولكن عندما تكون نتيجة

---

(81) الماتريدي، كتاب التوحيد، 115.

(82) لطالما صُرح بأن هذا الإطار قد هيمن على الموارد الموجودة في مذهب الصفات. انظر دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 25.

(83) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 225.

المساءلة سلبية -أي عندما لا يمكن وصف الفاعل بضد صفات العلم والقدرة- يُعلن بعد ذلك أنه عالم وقادر (بنفسِه). وهكذا توصَّل الكعبي إلى استنتاج مؤداه أن صفات الله الذاتية هي تلك التي لا يمكن أن تحتمل ضدها.

وبالنسبة للجُبَّائي، تميّز علم الله عن علم الآخرين، بمعنى أنه في حين أنهم يعلمون لأجل (معنى) العلم، فإن الله يعلم (لنفسِه):

> [104] إنَّ الفِعل المُحكم المُتقن يدلّ على ما كان فاعله عالما قادرًا، سلّم أنّه في الشّاهد دليلٌ على العلم والقُدرة، وسلّم أنَّ ما هو دليل العالم القادر دليلُ العلم والقُدرة، وقد وجد في الغائب ما هو دليل العالم القادر، فكان ما هو دليل العلم والقُدرة موجودًا، فيدل عليهما أيضًا كما دلّ على العالم القادر(84).

كما يُفسِّر الجشمي أيضًا صياغة الكعبي وفهمه لصفة الذات من هذه العدسة المعرفية. وتمامًا كما رفض الجشمي الموقف الأشعري القائل بأن فهم العبد لصفة الله في العلم مستمد من «المحدد الحتمي» (entitative determinant) للعلم فيه، فقد رفض أيضًا فهم الكعبي لعلم الله على أنه «في نفسِه». وبدلًا من ذلك، أيّد الجشمي تصوُّر أبي هاشم لصفة الله في العلم من خلال حالته المعرفية:

> ذهب شيخنا أبو هاشم -رحمه الله- ومن تبعه إلى أن العلم بكونه تعالى عالـمًا قادرًا حيًا لا يتعلق بذاته فقط ولا بمعنى سواه، وإنما يتعلق بذاته على حالة... وذكره أبو علي [الجُبّائي] في [بعض] مواضع غير أنه ذكر في [كتابه] جواب الخراسانية(85) لفظ الحال، وذكر في

---

(84) المرجع نفسه.

(85) دانيال جيماريه، «مواد لببليوغرافيا الجُبّائي: ملاحظة تكميلية»، ضمن اللاهوت والفلسفة الإسلامية، دراسات في تكريم جي إف حوراني، تحرير: إم إي مارمورا (ألباني: مطبعة جامعة ولاية نيويورك، 1984)، 33.

موضع بخلاف ذلك اللفظ. وقال أبو القاسم [الكعبي] إنه [العلم بكونه عالمًا وقادرًا وحيًا] علم بذاته[86].

مع أن الجشمي لم يصف فهم الكعبي لصفات الله الذاتية بأنها تلك التي لا تحتمل ضدها، كما فعل النسفي، إلا أنه تحفَّظ على النتائج المعرفية لفهم الكعبي هذا[87]. إن التمسُّك بأن العلم صفة لله في ذاتها متعلقة (بمتعلق) | [105] بذاته يرقى إلى عدم علمه أي شيء عن الله. وأوضح الجشمي أن هناك شرطين لم يتم الوفاء بهما في مثل هذا المخطط. **أولهما**، لا يمكن أنْ تكون معرفة شيئين منفصلين متطابقة. **ثانيهما**، المعرفة المحددة والعامة يتميز بعضها عن بعض. إذا كانت معرفة ذات الله مرتبطة بمعرفة صفاته المتعلِّقة، فهذا هو نفس القول بأن معرفة وجود الله تساوي معرفة صفاته. لم يكن هذا مقبولًا للجشمي؛ لأن هذين نوعين منفصلين من المعرفة، وهما المعرفة الخاصة مقابل المعرفة العامة عن الله. واعتقد الجشمي أن صياغة الكعبي لمعرفة صفة الذات لم تؤد إلى أي معرفة محددة عن الله، سوى أنه ذات غير معروفة.

ويُقدِّم الماتريدي وصفًا أكثر تفصيلًا لفهم الكعبي لصفات الذات، بدءًا من وصفه لكيفية اختلاف صفة الذات عن صفة الفعل[٩١]. حيث تتميز صفة الفعل -على عكس صفة الذات- بثلاث خصائص. **أولاً**، احتمال الاختلاف، مثل صفة أن الله «رحمن»، أو «رازق»[88]. فيمكن أنْ يكون الله رحيمًا في حال ولا يكون رحيمًا في حال؛ يمكنه أنْ يرزق عبدًا دون آخر. ويُعبِّر كلا المثالين لصفات الفعل عن «اخْتِلَاف»، الأول مكتوب على أنه «اخْتِلَاف الْحَال»، أي في حال الله، والثاني على أنه اختلاف فيما يتعلَّق بالشخص الذي أثر صفة الله[٩٢]. **ثانيًا**، إن صفة الفعل تقع عليها

(86) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 171ب[٧٢]*.

(87) المرجع نفسه، المجلد 1، الأوراق 171ب-172أ[٧٣]*.

(88) الماتريدي، كتاب التوحيد، 78.

قُدرة الله؛ يمكن أنْ يتكلَّم الله في حال كذا وليس في حال كذا، وليس بالضرورة أنْ يكون متكلمًا طيلة الوقت[89](٩٣). والخصيصة **الثالثة** لفهم الكعبي لصفة الفعل هي وجود ضدها، مثل ضد صفة الرحمة. إن صفات الفعل خارجة عن الله، ومستمدة من قُدرته ويمكن أن يُضاد بعضُها بعضَها الآخر[90]. إن «الاختلاف» هو المعيار الذي يحدد صفات الفعل، في حين أن موقعها المقابل، «الوفاق»(٩٤)، الذي لا يزال غير مُسمَّى، ولكنه ضمني في هذا المقطع، يحدد صفات الذات:

> **«مَا احْتمل اخْتِلاَف الْحَال والشّخص فَهُوَ صفة الْفِعْل، نَحْو الْقَوْل: يرْزق فلاَنًا وَيرْحَم فِي حَال وَلاَ يرحم فِي حَال وَكَذَلِكَ الْكَلاَم وَمثله فِي الْأَشْخَاص وَمثله فِي الْقُدْرَة وَالْعلم والحياة لاَ يحْتَمل فَهُوَ صفة الذَّات». هذه هي حالة | صفة الكلام في حالاته [المتغيرة] وعلاقاته [المتغيرة] بالأفراد[91](٩٥).** [106]

على العكس من ذلك، حُددت صفة الذات أولًا من خلال استحالة أي تعارض. وثانيًا، لا يمكن أنْ تعتمد على (قُدرة) الله. وثالثًا، حُددت من خلال حقيقة أن ضدها لا يمكن أنْ يوجد. ويكمن وراء توصيف الكعبي لصفة الذات، أي أنه لا يمكن أنْ يتضمن تناقضات، هو الافتراض بأن وجود صفات متناقضة يرقى إلى الإيحاء بأنه يمكن أن يكون هناك خلاف في الله:

> **كل مَا يَقع عَلَيْهِ الْقُدْرَة فَهُوَ صفة الْفِعْل نَحْو الرَّحْمَة وَالْكَلاَم وَمَا لاَ يَقع عَلَيْهِ فَهُوَ صفة الذَّات نَحْو أَن لاَ يُقَال أيقدر أَن يعلم أَو لاَ ثمَّ يسْأَل عَن صفة الذَّات أنه لم لاَ يجب الْوَصْف بضده. قَالَ [الكعبي]: لِأَنَّهُ يرجع إِلَى ذَاته وذاته غير مُخْتَلف وَذَلِكَ يُوجب الاختلاف. ثمَّ قَالَ**

---

(89) المرجع نفسه.

(90) المرجع نفسه.

(91) المرجع نفسه.

[الكعبي]: وَإِذا كَانَ ذَاته غير مُخْتَلف لم يجز الاختلاف ثمّ مَا بقيت نَفسه كالشيء الَّذِي يجب لعِلَّة يَدُوم بدوامها(92).

وأخيرًا، أوضح الكعبي مبدأ «غياب الاختلاف» بوصفه مبدأ أساسيًا لـ«الضرورة الداخلية» (internal necessity) التي تستمر طالما جوهره باقٍ: «**وَإِذا كَانَ ذَاته غير مُخْتَلف لم يجز الاختلاف ثمَّ مَا بقيت نَفسه كالشَّيء الَّذِي يجب لعِلَّة يَدُوم بدوامها**»(93). وقارن الكعبي علاقة ضرورة وجود الشَّيء بالسبب الداخلي الذي يستمر ما دام هذا الشَّيء موجودًا، بعلاقة عدم الاختلاف مع ذات الله. أفضت المقارنة إلى أن عدم وجود الاختلاف يرجع لسبب داخلي يستمر طالما كان موجودًا. وبينما فُسِّرت وظيفة «غياب الاختلاف» من خلال هذه المقارنة على أنها سبب داخلي ضروري، لم يتم تحديدها على وجه القطع.

إن هذا السبب الداخلي الضروري الذي وُصِفَ أوّل مرَّة بأنه «غياب الاختلاف» يظهر مرَّة أخرى في تصريح الماتريدي لتفسير الكعبي لصفة [107] الذات. وإنْ تمت صياغته هذه المرَّة بلغة إيجابية «غياب الاختلاف». إنه سبب داخلي ضروري، والصفات ترجع إليه:

إن [الله] سُمي فِي الْحَقِيقَة عَالمًا خَالِقًا قَادِرًا فِي التَّحْقِيق، فَلَا وَجه لتعريفه من حَيْثُ وصف إِذْ حقيقتهما [الأسماء والصفات] ترجع إِلَى مَا فِيهِ الْوِفَاق(94).

وبالطبع، كسائر المعتزلة، كانت الأسماء والصفات بالنسبة للكعبي عبارة عن (وصف) أو (تسمية)، وليست (صفة)(95). إن هذه الصفات،

---

(92) المرجع نفسه.

(93) المرجع نفسه.

(94) المرجع نفسه، 79.

(95) **«رأى الكعبي أن الله تعالى، في الحقيقة، ليس له صفة، بل هو [ما يسمى بالصفة]** =

وتحديدًا تلك الذاتية، راجعة إلى ما فيه الوفاق. ومثلما لم يُعترف بـ«غياب الاختلاف» على أنها فئة، مع أن وظيفتها كانت كذلك، كان الأمر نفسه صحيحًا في حالة «مَا فِيهِ الْوِفَاق». في الواقع، وبصرف النظر عن وصفها بأنها «سبب داخلي ضروري»، لا يمكن الكشف عن الوضع الأنطولوجي لـ «مَا فِيهِ الْوِفَاق» من هذه المقاطع.

كان النظَّام وغيره من المعتزلة الأوائل قد تحدثوا بالفعل عن صفات الذات على أنها نفي أضدادها وإثبات ذات الله[96]. لكن أيًّا من أوصافهم لا يشهد على ذكر «الضرورة» عند وصف صفة الذات، والأهم من ذلك أنه لم يكن هناك ذكر لمبدأ «الوفاق» أو «عدم الاختلاف». أما بالنسبة لنظرائه البصريين، فقد وجد كلا من الجُبَّائي وأبي هاشم خطأ في صياغة الكعبي لصفات الذات كما هو الحال (في نفسِه)، وعليه لم يكن بإمكانهما تفضيل تفسيراته لما هي عليه. ومع قلَّة المعطيات المتاحة حول الحجج التي استخدمها المعتزلة الأوائل لفهم صفة الذات، لا يمكن اعتبار تصريح الماتريدي دليلًا نهائيًا على تفرد الكعبي في استخدام مفهوم «السبب الداخلي الضروري» لتحديد صفة الذات.

وعلى أن مصادر الكعبي لا تزال مجهولة وأن مصطلحاته هنا ينبغي
[108] أن تُوثَّق بصورة أكبر، فإن ما ينسبه الماتريدي إلى الكعبي | على أنه مبدأ للسبب الداخلي الضروري الذي يتكون من «الوفاق» هو موطن واعد لمتابعة فرضية روبرت ويسنوفسكي (Robert Wisnovsky)[97] حول جذور مفهوم ابن سينا (ت: 428هـ/ 1037م) عن «واجب الوجود»، حيث يجادل

= وصف الواصف لَهُ أَو تَسْمِيَة الْمُسَمّى. وَقد وجد الْأَمْرَانِ جَمِيعًا فِي وصف الواصفين أَنى وصفوه بِالْعلمِ وَالْقُدْرَة وَالْفِعْل على غير اخْتِلَاف من حَيْثُ الْوَصْف». (المرجع نفسه، 79).

(96) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 166-167.

(97) روبرت ويسنوفسكي، «جانب من المنعطف السينوي في علم الكلام السني»، Arabic Sciences and Philosophy 14 (2004)، 88.

ويسنوفسكي في نظريته بأن مفهوم ابن سينا عن «واجب الوجود» لوصف الله كان رد فعل لمتكلمي السُّنة لما يسمِّيه: المشكلات المحددة للصفات (specific problems)، وصفة القِدم على وجه الخصوص. ويشير أيضًا إلى أن ردود المتكلمين السُّنة ربما سبقت ابن سينا، كما يلفت الانتباه إلى الكعبي بوصفه أصلًا محتملًا لهذه الردود. وبهذه الفرضية، فإن مذهب الكعبي حول الصفات يحظى بفرصة أنْ يكون من بين أوائل المعبِّرين عن المادة الفلسفية لحل المشكلات الخاصة بالكلام (kalām-specific problems)[٩٦].

علاوة على ذلك، فإن مصطلح «الوفاق» الوارد في حد الكعبي لصفة الذات يتطلب أيضًا مزيدًا من البحث. فقد استخدم الفيلسوف الكندي، في مناقشته للسببية مرادفات لمفهوم الوفاق. وعلى وجه التحديد، استخدم مصطلح: «التآلف»[98]، أو «الاعتدال»[99]، أو «المتناسب»[100]. وبالطبع، كان أبو زيد البلخي، من سلالة مدرسة الكندي، على معرفة وثيقة بالكعبي، وربما يكون قد عرّفه بمصادر قد تُفسِّر بدورها استخدام الكعبي لمفهوم «الوفاق» لتفسير تمييز المعتزلة بين صفات الذات وصفات الفعل. إن هذا التوازي النصي، مع أنه قد يكون مذهلًا، لا يُؤسس، بمفرده، لمؤثرات تاريخية.

حالة الشهادة البصرية مقابل عبد القاهر البغدادي: الكتاب وأسماء الله الحسنى

ذهب الكعبي مدافعًا إلى أن كتاب الله هو المصدر الوحيد لمعرفة أسماء الله الحسنى. وهذا يعني -بالنسبة لمؤلِّفنا- أنه إذا كان من الممكن

---

(98) بيتر أدامسون، الكندي (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2007)، 172.
(99) المرجع نفسه، 162.
(100) المرجع نفسه، 163.

التعبير عن الله باسمين مترادفين، فإن اختيار أيهما وقبوله سيكون هو الذي يستند إلى كتاب الله. في هذا، اختلف الكعبي مع الجُبَّائي والبصريين، الذين عدوا العقل وحده مصدرًا كافيًا لمعرفة أسماء الله الحسنى(101)(٩٧).

[109] لم يكن موقف الكعبي قائمًا على مبدأ لُغوي مفاده أن المعاني | لا توجد بمعزل عن الكلمات، أو أنه لا يمكن التعبير عن معنى معين إلا في كلمة واحدة. بل كان مبنيًّا على الرأي القائل بأن أسماء الله يجب أنْ يحددها كتابه فقط. وبالفعل، أيَّد الكعبي وجهة النظر نفسها المتعلِّقة باللُّغة، كما هو معروف في (المواضعة)، التي أيَّدها الجُبَّائي(102)، غير أنه لم يصل إلى حد تطبيق هذه القاعدة على أسماء الله على وجه التحديد:

> **وخالفه البغداديون [الجُبَّائي](103) فزعموا أنَّه لا يجوز أنْ نُسمِّي الله عز وجل باسم قد دلَّ العقل على صحَّة معناه إلاَّ أنْ يُسمِّي نفسه بذلك، وزعموا أنَّ معنى [صفة] عالم معنى عارف ولكن نُسمِّيه عالمًا لأنَّه سمَّى نفسه [به] ولا نُسمِّيه عارفًا، وكذلك القول فهم وعاقل معناه عالم ولا نُسمِّيه به، وكذلك معنى (يغضب) معنى (يغتاظ) ولا يقال يغتاظ، وكذلك قديم وعتيق معناهما واحد(104).**

وعزا الجشمي إلى بعض أتباع الكعبي تفسيرًا أكثر تفصيلًا من

---

(101) فرانك، الذوات وصفاتها، 15. لمناقشة تبني الجُبَّائي للعقل باعتباره كافيًا لمعرفة الصفات، وتأثيره في موقف أبي هاشم من أن أصل اللغة هو (المواضعة) وليس (التوقيف)، انظر صوفيا فاسالو "Their Intention was Shown by Their Bodily Movements," Journal of the History of Philosophy 47 (2009): 201-221.

(102) رأى الجُبَّائي أن العقل يجب أنْ يكون كافيًا لمعرفة اسم معين لله، وأن أسماء الله لا يجوز أنْ تكون على التلقيب له. وهذا مبني على موقفه من أن أي معنى معين كان مستقلًا عن الكلمة التي تمثله، مع وجود عرف بشري فقط يربطهما معًا (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 525).

(103) انظر الجدول 1: 3A1، حيث حُدد هذا الموقف على أنه موقف للكعبي.

(104) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 525.

الاحتجاج العام بالعرف: فقد ادَّعى هؤلاء الأتباع أن هناك أسماء لله تتعارض مع العقل، مثل كونه (الظاهر) و(الباطن). وهناك أيضًا أسماء يتمجد بها، ولا يمكن معرفتها أيضًا إلا من خلال الكتاب[105]. بالنسبة لأتباع الكعبي هؤلاء، فإن حل هذه الحالات التي تتعارض فيها أسماء الله مع العقل يكمن في إعلان الاعتماد التام على الكتاب باعتباره المصدر الوحيد الموثوق به لمعرفة أسماء الله الحسنى. واقترح الجشمي حلًا بديلًا لهذين الأمرين، حيث أعاد صياغة الخيارات التي صوروها: لا يجب أنْ تكون جميع الأسماء الإلهية معروفة من الكتاب لمجرد أن بعضها يمكن أنْ يكون كذلك. وبدلًا من ذلك، اقترح الجشمي فئتين من الأسماء الإلهية، تلك التي تستند إلى المعرفة السمعية وتلك المعروفة من جهة العقل والسمع. ولسوء الحظ، ونظرًا إلى الطبيعة الجدلية | لتقرير الجشمي، لم [110] يُكشف عن رد الكعبي أو أتباعه المحتمل على هذا الرأي.

إضافة إلى ذلك، اتُهم الكعبي بالتناقض لأنه عدَّ العقل سببًا كافيًا لاستبعاد ما لا يمكن اعتباره من الصفات الإلهية. كما اتهم بالتناقض في قبوله للمبدأ اللُّغوي البصري القائل بأنه يمكن التعبير عن المعنى بكلمات مختلفة وأن المعنى يُدرك بالعقل، لكنه لم يطبق هذين المبدأين على الكتاب[106]. كما شارك الكعبي البصريين مبدأ أن اللُّغة معروفة (بالمواضعة)، لكنه امتنع عن تطبيقها في حالة الأسماء الحسنى. إن ما صاغه الجشمي بوصفه تناقضًا يوضح إلى أي مدى ذهبت نُصوصية الكعبي: فقد استثنى الأسماء الحسنى عن المسائل اللُّغوية الأخرى:

> **[وفقًا للجشمي] كُل اسم وصفة هو حقيقة لمعنى، وذلك المعنى يصح في القديم سُبْحانه. فإنَّ إطلاق تلك العبارة عليه يجوز من غير سمع.**

---

(105) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 177أ[٧٤]*.

(106) أدرك الجشمي أنه حتى الأسماء التي يوصف بها الله في الصلوات (religious ritual) يمكن أنْ تُعرف أيضًا بالعقل.

> **وقال أبو القاسم [الكعبي]: لا يجوز إطلاقه إلا بإذن سمعي. [وأيضًا، رأى الكعبي أنَّ] المجاز لا يجوز إلاَّ بإذن شرعي بالاتفاق، وكذلك ما يحتمل معنيين ويُوهم معنى فاسدًا لا يجوز إطلاقه إلاَّ بإذن شرعي(107).**

كما أقر عبد القاهر البغدادي باختيار الكعبي للكتاب مصدرًا لمأخذ (knowledge) أسماء الله. ولكن الكعبي، وفقًا للبغدادي، شمل السُّنة والإجماع تحت الكتاب:

> **زعم البصريون من القدرية أنَّ أسماء الله تعالى مأخوذة من الاصطلاح والقياس. وأجمع أهل السُّنة أنَّها مأخوذة من التوقيف وقالوا: لا يجوز اطلاق اسم على الله من جهة القياس وإنَّما يطلق من أسمائه ما ورد به**
> **الشَّرع في الكتاب | والسُّنة الصحيحة أو أجمعت الأمة عليه وتبعهم [111]**
> **الكعبي [أهل السُّنة] على ذلك(108).**

لكن ادعاء البغدادي حول معنى كتاب الله بالنسبة للكعبي لا يمكن قبوله؛ لتناقضه مع ما عُرف عن حدود سماحة الكعبي مع الإجماع والسُّنة، والحدود التي وضعها لقبول القرآن أساسًا للمعرفة الدينية (theological knowledge)(109). علاوة على ذلك، فإن المفيد، الذي رَبَطَ غالبية البغداديين بطوائف أخرى (مثل الزيدية والمرجئة وأهل الحديث)، لا يُقدِّم أية تفاصيل تُذكر حول ما يعنيه الكتاب للبغداديين عندما قبلوه مصدرًا لمعرفة الصفات(110). إن نُصوصية الكعبي، كما يشهد على ذلك الجشمي و**مقالات الإسلاميين**، تدعو إلى أوجه تشابه بينه وبين أهل السُّنة. لكن ادِّعاء البغدادي بأن موقف الكعبي من الكتاب لمعرفة أسماء الله الحسنى يُساوي

---

(107) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 176ب-177أ[٧٥]*.
(108) البغدادي، كتاب أصول الدين، 115-116.
(109) الكعبي، قبول الأخبار، 1: 17؛ العُمَري، «Accommodation and Resistance».
(110) المفيد، أوائل المقالات، 13.

موقف أهل السُّنة مضلل في نهاية المطاف، لأنه ينطوي على العديد من التناقضات في التزامات الكعبي الكلامية المعروفة لنا على وجه اليقين.

حالة شهادة متأخري الأشاعرة

كما سبق وأثبتنا من قبل، وثَّقت المصادر الأشعرية المتأخرة روايات زائفة لفهم الكعبي لمعنى صفة السمع والبصر من جهة، ومعنى صفة الإرادة من جهة أخرى. ومع ذلك، تضمنت هذه الروايات نفسها حججًا صحيحة حول نظرية المعرفة وعلم الكونيات عند الكعبي والتي تتطلب فحصًا دقيقًا.

سمع الله وبصره

ادَّعى الشهرستاني أن الكعبي دافع عن الموقف القائل بأن صفتي السمع والبصر صفات ليست منفصلة عن صفة العلم؛ جادل في هذا، في البداية على الأقل، على أساس مبدأ الأشعري المتمثل في قياس (الشاهد) على (الغائب). وتأسيسًا على هذا المبدأ، قيل إن الكعبي أثبت أن السمع والبصر ليسا منفصلين عن العلم في العالم المرئي (الشاهد)، وبذلك لا ينفصل بعضهما عن بعض في حالة الله أيضًا[111]. وكان على الكعبي أولًا أنْ يثبت أن الناس لا يدركون المسموع والمبصر من موضوعات العلم حقيقة؛ إذ لا يمكن إدراكها إلا بالعقل والقلب:

[112] **إنَّ الذي يجده الإنسان من نفسِه إدراكه للمَسْموع والمبصر بقلبِه وعقله ولا يحس بصره [الإنسان] بالمُبصر؛ بل يحس المبصر ويسمع السَّامع لا الآذان[112].**

(111) الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 343.

(112) المرجع نفسه.

وبالنسبة للكعبي، كانت الآذان والعيون مجرد (وسائط) تتوسط في حصول (production) العِلم؛ فلم يدركوا النتيجة النهائية ثمرة لكدحهم. إن منتوجاتهم -ما يشير إليها الكعبي بضرورات (objects) السمع والبصر- مُتَجذِّرة في القلب والعقل. إن هذا الوصف للإدراك يعني أن كلًا من المحصول النهائي ووسيطه مطلوبان، وأن هذين الاثنين يختلف بعضهما عن بعض.

وبمجرد أنْ أرسى الكعبي التمييز بين الوسيط ومصدر حصول العلم، قدَّم وصفًا أكثر تحديدًا لآلية المعرفة البشرية، تمهيدًا لتمييزها عن المعرفة الإلهية. فالإنسان يحتاج إلى أداة محددة للسمع والبصر للوصول إلى موضوع العلم، حتى عندما لا يمكن إدراك هذا الشيء إلا عن طريق العقل والقلب. «**وذلك هو العلم حقيقة، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم إلا بوسائط بصره؛ سمي البصر حاسة [منفصلة] وإلا فالمدرك هو العالم وإدراكه ليس زائدًا على علمه**»[113]. وكما أن السمع والبصر هما وسائط لإدراك العلم، ثمة وسائط أخرى لإدراكه. ومع ذلك، لا تؤثر هذه الوسائط في جودة الإدراك الذي قد يجده الإنسان في نفسه.

> **والدليل على ذلك [أن وسائط الإدراك المختلفة لا تؤثر على النتيجة النهائية للإدراك] أن من علم شيئًا بالخبر ثم رآه بالبصر وجد تفرقة بين الحالتين إلا أن تلك التفرقة [الحاصلة من وسائط الإدراك] ليست تفرقة جنس وجنس ونوع ونوع بل تفرقة جملة وتفصيل وعموم وخصوص وإطلاق وتعيين، وإلا فشعور النفس بهما في الحالتين واحد**[114].

يظل العلم كما هو حتى وإنْ اختلفت الوسائط؛ حيث يتكوَّن من نفس
(الجنس) أو (النوع) بصرف النظر عن وسيطها. ومع ذلك |، هناك [113]

---

(113) المرجع نفسه.

(114) المرجع نفسه.

اختلافات كمية في العلم الناتج عن اختلاف الوسائط. إن هذه الاختلافات -غير النوعية- تتعلّق بترتيب العام مقابل الخاص. مثال على ذلك هو نقل العلم الناتج عن الخبر: فقد عُدَّ هذا مساويًا للعلم الناتج عن وسائط العلم الأخرى فيما يتعلّق بالجنس، وليس فيما يتعلّق بالعموم والخصوص(115).

وأشار الشهرستاني إلى حجة أخرى من حجج الكعبي لتأييد استقلال موضوع العلم عن وسيط السمع والبصر. وجادل الكعبي بأنه إذا كان المسموع والمبصر ناتجًا عن وجود السمع والبصر بوصفها صفات مستقلة، فسيترتب على ذلك نتيجة غير منطقية. إن هذه النتيجة غير المنطقية هي أنه في كل مرَّة يعلم فيها الإنسان شيئًا ما -بمعنى آخر: في كل مرة يَحصُل فيها العلم- يجب حصول ما كان مجرد أداة لهذا العلم جنبًا إلى جنب مع العلم نفسه. ولأن وسيط تحصيل موضوع العلم لم يكن موجودًا دائمًا مع موضوعه، خَلُصَ الكعبي إلى أن السمع والبصر غير موجودين حقًّا؛ لقد كانا مجرد وسائط للعلم:

> **[أضاف الكعبي] أنَّه لو كان المُدرك بإدراك [أي ليس بالعِلم كما أيَّد الكعبي] للزم أنْ يحضر عند الحاسة السليمة قينة تلعب وأنغام تسرح وطبول تضرب وصور تنفخ فيه وهو لا يراها ولا يسمعها إذ لم يخلق له إدراك ذلك، وكذلك [بالطريقة نفسها] يجوز أنْ يرى الشَّخص البعيد ولا يرى القريب لأنَّه خلق له إدراك البعيد دون القريب وقد علمنا ضرورة أنَّ الأمور على خِلاف ذلك(116).**

إن هذا الاقتباس يستحضر فرضية إمكان بلوغ العلم بوسائط مختلفة، وهو ما يدعم رأي الكعبي بأن سمع الله وبصره هما علمه، وليسا صفتين منفصلتين. وفضلًا عن ذلك، فإن هذا الرأي القائل بتعدد وسائط العلم هو

---

(115) المرجع نفسه.

(116) المرجع نفسه، 344.

من المبادئ الرئيسة في نظرية المعرفة عند الكعبي، وهو ما دفعه إلى التسامح في قبول التقليد أداة لبلوغ العلم[117].

[114] | الإرادة الإلهية

تبنّى الكعبي وجهة نظر النظّام القائلة بأن الله ليس له إرادة على الحقيقة، وأن إرادته تعني «**فعله أو أمره أو حكمه**». ومع ذلك، فإن الفرضية القائلة بأن إرادة الله هي علمه (وتوصف أحيانا بأنها من الأزل eternity) هي إضافة متأخرة، وإنْ شئت قلت: استقبال وتفسير أشعري متأخر لقول الكعبي الأصلي.

جادل الشهرستاني ضد هذا الموقف المزعوم للكعبي على النحو التالي: بما أن الكعبي والنظّام اعترفا بأن الإرادة كانت (جنسًا من الأعراض) بناءً على تحديد (الاختصاص) لفعل واحد تمييزًا عن فعل آخر في العالم المرئي (الشاهد)، يجب أن يتبع التمييز نفسه للعالم غير المرئي (الغائب)[118]. وقد رد الكعبي -افتراضيًّا- بشرح أن الإرادة ضرورية للبشر لمحدودية العلم والقدرة البشريين. وهكذا يُستشهد بالكعبي على أنه يصف وظيفة الإرادة في الفاعل البشري:

> **دلَّ على الاختصاص على الإرادة في الشَّاهد لأنَّ الفاعِل لا يُحيط علمًا بكل الوجوه في الفِعل ولا بالمغيب عنه ولا بالوقت والمقدار فاحتاج إلى قصد وعزم إلى تخصيص وقت دون وقت ومقدار دون مقدار**[119].

إن العناصر الضرورية لإدراك فعل من فاعل بشري هي التخصيص

(117) انظر الفصل الرابع.

(118) ويستند هذا إلى مبدأ الأشاعرة الذي يوجه العلاقة بين العالم المرئي (الشاهد) وعالم الغيب (الغائب) (الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 239).

(119) المرجع نفسه.

والقصد والعزم وتخصيص لحظة واحدة في الوقت المناسب. هذه العناصر نفسها ليس لها مكان لعلم الله (act of God). وهذا لأن علمه وقدرته تجعل هذه الملكات غير ضرورية:

> **إنَّ البارئ تعالى عالم بالغيوب، مُطلع على سرائرها وأحكامها فكان علمه بها [الغيوب وأسرارها] مع القدرة عليها كافيًا عن الإرادة والقصد إلى التخصيص، وأنَّه لما علم أنَّه يختص كل حادث بوقت وشكل وقُدرة فلا يكون إلاَّ ما علم فأي حاجة | به إلى القصد** [115]
> **والإرادة...[120]، وهكذا فتعين أنَّ الإرادة للقديم سُبْحانه لا معنى لها إلا كونه عالمًا قادرًا فاعلاً[121].**

فالافتراض الأول لحجة الكعبي لصالح هذا الموقف هو أن الظهور في العالم المرئي (الشاهد) يتطلب القصد والتخصيص. والافتراض الثاني هو أن علم الله، بطبيعته، يجعل هذا القصد زائدًا عن الحاجة، لأن علمه يتضمن سلفًا تحديد الوقت والشكل والقدرة. وتستند مقدمة الحجة إلى القضية القائلة إن ما يعلمه الله موجود بالضرورة. لكن كيف سُوغ هذا الافتراض وما هي آثاره على وجهة نظر الكعبي الطبيعية بأن «إرادة الله هي علمه وقدرته وفعله» تظل أسئلة مفتوحة.

كما أَوْمأ الشهرستاني إلى علم الكونيات لدى الكعبي بوصفه سببًا لموقفه من صفة الإرادة. وبعدما تبرأ الشهرستاني من موقف المعتزلة السائد بشأن الصفات، اتهم الكعبي باتِّباع أنصار مذهب الطبائع وإنكار حرية الله في الاختيار: «**لا وجه لإنكار الإرادة كما قال الكعبي؛ لأنَّه لا يُوجب أنْ تكون الأفعال غير اختيارية شبيهة بالأفعال الطبيعية عند أهل الطبائع**»[122].

---

(120) يحتوي النص الذي يسجل هذه الحجة الإضافية المنسوبة إلى الكعبي على العديد من التصحيفات وليس مقروءًا كله على نحو ظاهر (المرجع نفسه، 240).

(121) المرجع نفسه.

(122) المرجع نفسه، 245.

ومع ذلك، لم يُفسِّر الشهرستاني كيفية تأثير مذهبية الكعبي حول الطبائع على مفهومه للأفعال الإجبارية. إن غياب هذا التفسير لا يعني بالضرورة أن الشهرستاني كان يلمح فقط إلى مذهب الطبائع بقصد جدلي. في واقع الأمر، عندما تحدث الماتريدي عن موقف الكعبي من اختيار الله في فعله على أنه مساو لما هو مطبوع ألمح إلى تأثير مذهب الطبائع. ومع ذلك، لا تزال مناقشة الماتريدي قصيرة وتتطلب مزيدًا من البسط قبل أنْ يمكن اعتبارها دليلًا مؤيدًا لتصريح الشهرستاني(123).

* * *

أيَّد الكعبي وجهة نظر المعتزلة التي ميَّزت بين صفات الذات وصفات الفعل. وعلى عكس الجُبَّائي، وعلى غرار النظَّام إلى حد ما، فقد رأى | [116]
القرآن المصدر الأوحد للتعرف على صفات الله. وشارك الإسكافي في رؤيته بأن سمع الله وبصره، اللذين يوصفان أحيانًا بإدراكه، يمثلان في الواقع علمه. فرأى مثل النظَّام أن إرادة الله ما هي إلا فعله وأمره على أفعال عباده. ويتجلى تمسُّك الكعبي بالمعتقدات السابقة تجاه الصفات - والتي رفضها نظراؤه البصريون- في حالة القاعدة النصية لمعرفة الصفات، وصياغة صفة الذات على أنها (بنفسِه أو في نفسِه) بدلًا من (لنفسِه) كما اقترح الجُبَّائي.

تُثير هذه النتائج سؤالًا يتعلَّق بالتأريخ، وهذا السؤال له آثاره المهمة التي تؤثر على فهمنا للتاريخ: لماذا تنسب المصادر بوضوح بعض المذاهب إلى الكعبي رغم أنه لم ينشئها؟ هل لمجرد أنه كان آخر مَنْ أيَّد هذه الآراء السابقة؟ أم لأنه أدخل منهجية جديدة لإعادة صياغتها؟ بناءً على الأدلة التي أخضعتها للدراسة هنا، لا يمكنني تقديم إجابة قاطعة على هذه الأسئلة. وفيما يتعلَّق بتعريفه لصفة الذات، فمن المحتمل أنه تأثر بعلم الأنطولوجيا

---

(123) «أفعَال الله بِاختِيَار لِأَن المطبوع يكون فعله نوعًا». (الماتريدي، كتاب التوحيد، 92).

الخاص به، على أن هذا التأكيد لا يمكن إثباته إثباتًا قاطعًا. فالأدلة الخاصة بتعريفه لصفة الذات يمكن إيجادها في عمل الماتريدي. ومع أنه لا دليل يدحض هذا الدليل بالذات، إلا أن من الضروري اكتساب منظور إضافي من أجل تقديم تفسير سياقي للأدلة. إضافة إلى ذلك، فقد أشار الشهرستاني إلى أهمية نظرية المعرفة التي جاء بها الكعبي للربط بين صفتي السمع والبصر بصفة العلم. علاوة على ذلك، روى الشهرستاني الحجج المستمدة من علم الكونيات ونظرية المعرفة لدى الكعبي، دعمًا لوجهة نظر الأخير حول المشيئة الإلهية. إن المشكلة في تأكيد الشهرستاني فيما يتعلَّق بصفتي السمع والبصر هي أنه مقترن بالادعاء بأن الكعبي منشئ هذه الفكرة، في حين أن الإسكافي هو من طرحها في الواقع أول مرة. وفيما يتعلَّق بتصريح الشهرستاني بشأن منطق الكعبي حول صفة الإرادة، فمن الأصعب قبول هذه الحجة دون تحفظ، لأنها ترتبط بعنصر يفتقر إلى تأييد غالبية المصادر. ويتمثل هذا العنصر غير المدعوم في الادعاء بأن الكعبي قد فهم الإرادة الإلهية بوصفها علمًا إلهيًا، وهي فكرة كانت منتشرة في كل من المصادر الأشعرية والتراجم السُّنية اللاحقة.

إذن، وعلى أن الكعبي لم يُقدم أي مفاهيم جديدة عند وضعه لمذاهب الصفات، إلا أن هناك دليلًا أوليًا ولكنه ذو مغزى على أنه يهدف إلى تعزيز وتحسين المعتقدات السابقة من خلال التقدم الذي أحرزه في علم الكونيات ونظرية المعرفة.

وعلى أي حال؛ فالمؤكد، وهو ما يقر به مؤرخو المعتزلة أنفسهم؛ انشطار المعتزلة إلى اتجاهين رئيسين: البصرية والبغدادية(٢٧). والاتجاه الأول كان الممثل الواقعي لحال المعتزلة في أول ظهورهم؛ لكون البصرة هي موطن نشأة هذا المذهب، لكن الاتجاه الثاني بدأ في الجيل الثالث من المعتزلة؛ حيث تكاد تجمع المصادر التاريخية على كون أبي سهل بشر بن المعتمر الهلالي هو أول متكلم معتزلي ينشر مذهب المعتزلة في بغداد، فيستجيب له جماعة من البغداديين(٢٨)؛ ما جعل القاضي عبد الجبار يعده زعيم معتزلة بغداد(٢٩). لكن السؤال أين نشأ بشر بن المعتمر؟ يذكر أبو القاسم الكعبي ثلاث روايات في موطن نشأة بشر بن المعتمر؛ البصرة أو الكوفة أو بغداد(٣٠). ويبدو أن الخيار الثالث، وإن كان حديث أبي القاسم الكعبي يشعر بأنه يجزم به؛ مستبعد؛ وذلك لأن بشر بن المعتمر توفي عام: (٢١٠هـ) عن سن عالية(٣١)، ومدينة بغداد لم يبدأ الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور بوضع أسس بنائها إلا في عام: (١٤٥هـ)(٣٢)؛ ما يضعف القول بأنه من أهل بغداد؛ لأنه ولد قبل وجودها. فيتبقى لنا البصرة والكوفة، والأولى ترجحها اعتزاليته وكونه ألف في اجتهاد الرأي وفي الرد على أصحاب أبي حنيفة(٣٣). ويشعر حال البغداديين من بعده(٣٤)

---

(٢٧) من المؤلفات القديمة التي تشعر بتعدد اتجاهات المعتزلة كتاب «**القول في أصناف المعتزلة**»، لقاسم بن خليل الدمشقي، الذي يقدر وجوده في منتصف القرن: (٣هـ/ ٩م)، وهو من أصحاب أبي الهُذَيل العلاف. انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص١٦٧؛ «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٢.

(٢٨) انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص١٦٦؛ «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**»، الملطي، ص٣٠؛ «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٣.

(٢٩) انظر: «**فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة**»، ص٢٤٣.

(٣٠) انظر: «**المقالات**»، ص١٦٦.

(٣١) انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٦٩.

(٣٢) انظر: «**تاريخ مدينة السلام**»، الخطيب البغدادي، ١/ ٣٧٥.

(٣٣) انظر: «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥١٣.

(٣٤) انظر: محمد الحسيني، وعبد الله الغِزِّي، مقدمة تحقيق كتاب «**الواضح**» للقاضي أبي يوسف القزويني، ص٣٨-٤١، ٥٠-٥١.

العــدل

ركز المعتزلة تركيزًا كبيرًا على أصل العدل الإلهي، مما جعله يحتل المرتبة الثانية بعد أصل التوحيد[1]، الأمر الذي حدد نطاق مذهبهم، وأدى إلى تساؤلات حول العدل التي أصبحت تُعرف لاحقًا باسم «علوم العدل»[2]. فكانت هذه العلوم نتاجًا كلاميًا لتصور المعتزلة أن الله إله عادل خالق للكون[3]. ويستند أصل العدل لدى المعتزلة إلى الاقتناع بأن المبادئ الأخلاقية العامة توجد بوصفها حقائق موضوعية يعرفها الإنسان معرفة فطرية[4]. ومع ذلك، عارض الأشاعرة بشدة هذه الفكرة، لرؤيتهم أن القيم

---

(1) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 37أ- 38أ[٧٦]*؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال (141-142).

(2) مانكديم، التعليق، 133، 151، 201.

(3) للاطلاع على ملخصات لمجموعة كبيرة من المواضيع المتعلقة بأصل العدل، انظر مثلًا، مانكديم، التعليق، 299-600؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 2، الأوراق 183ب-191أ[٧٧]*.

(4) تحدث ريتشارد فرانك عن المعرفة البديهية للتعبير عن معرفة الحسن والقبح التي تحصل في الإنسان عندما ينضج عقله (كمال العقول) انظر، «الالتزام الأخلاقي في الكلام الإسلامي الكلاسيكي»، مجلة الأخلاق الدينية 11 (1983)، 205-206. حول المبادئ الأخلاقية الموضوعية، انظر أيضًا فرانك، «عدة فروض أساسية لمدرسة البصرة الاعتزالية»، الدراسات الإسلامية 33 (1971)، 5-7، 13؛ «العقل والشرع الموحى به: أنموذج من أوجه التشابه والاختلاف في الكلام والفلسفة»، ضمن أبحاث الإسلام: مراجعة المقالات المقدمة لجورج قنواتي ولويس غارديه (لوفين: بيترز، 1978)، 125 والمناقشات السابقة لهذه المسألة لجورج فاجدا: عالمية الشريعة الأخلاقية بحسب يوسف البصير، مجلة الدراسات اليهودية 128 (1969)، 176. وقد وضح أساس الأخلاق البصرية في أنطولوجيتهم بدرجة أكبر ريتشارد م. =

الأخلاقية تفتقر إلى الوجود الموضوعي، وأن ركيزتها الوحيدة ليست سوى إرادة الله المطلقة[5]. وهنا تجدر الإشارة إلى نقطتين مهمتين حول المبادئ الأخلاقية الموضوعية لدى المعتزلة؛ **الأولى** هي أنها تركز على أفعال الفاعلين (agents) في العالم، الموجهين خارجيًا والمتفاعلين مع فاعلين آخرين؛ فلما كانت هذه المبادئ لا تصف | جوهر الفاعلين أو علاقتهم [118] بأنفسهم[6]، فإنه يجب على المرء تقييم طبيعة أفعال الفاعل، بالمقارنة عادة بفاعلين آخرين لتحديد ما إذا كان خيرًا أم شرًا. وأما فيما يخص النقطة **الثانية**، فهي أن هذه المبادئ الأخلاقية الموضوعية تنطبق على جميع الفاعلين؛ سواء أكان الإنسان أو الله[7].

وبذلك، عندما فسَّر المعتزلة فهمهم للعدل الإلهي، حددوا الصفات الخاصة بأفعال الله، ولخصوها في الثلاثة مبادئ التالية: «**إن أفعال الله كلها حسنة؛ وأنه لا يفعل القبيح؛ ولا يخل بما هو واجب عليه**»[8]. ولكي

= فرانك، «هل يقدر الله أن يفعل الظلم؟» ضمن: العلم الكلي الإلهي والقدرة الكلية في فلسفة العصور الوسطى، تحرير تامار رودافسكي (دوردريخت: ريدل، 1985)، 69-79. لمناقشة أنطولوجيا المعتزلة للأفعال، انظر أيضًا راينهارت، Before Revelation، 138-160. حظي مفهوم المعتزلة للعدل الإلهي وأساسه الأخلاقي بمعالجة مطولة من قبل جورج حوراني، العقلانية الإسلامية: الأخلاقيات عند عبد الجبار (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1971)؛ «الأخلاقيات العقلانية لعبد الجبار» ضمن: العقل والتقليد في الأخلاق الإسلامية (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1985)، 105-115. للاطلاع على معالجة تحليلية لنظرية العدل في البصرة، انظر صوفيا فاسالو، فاعلون أخلاقيون.

(5) انظر مثلًا، ابن فُورَك، مجرد مقالات، 139-148؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 745؛ الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 370-373؛ والجويني، كتاب الإرشاد، 258.

(6) فرانك، «عدة فروض أساسية»، 18.

(7) فرانك، «الالتزام الأخلاقي»، 206-207. يبقى العقل هو المصدر لمعرفة المبادئ الأخلاقية الكلية الموضوعية، ولكن بالنسبة للمسائل المتعلقة بالوفاء بالتكاليف الشرعية، يجب الرجوع إلى الوحي. فرانك، «العقل والشرع الموحى به»، 127-129.

(8) مانكديم، التعليق، 133، 301.

نفهم أصل هذه المبادئ الثلاثة، يجب أنْ ننظر إلى الفرضية الأساسية لأصل المعتزلة المتمثل في العدل الإلهي، الذي يؤكد على أن الله لا يفعل القبيح ولا يفعل إلا حسنًا[9]. في البداية، يجب لفرضية فاعلية الله أن تفسر دوره خالقًا أو فاعلًا؛ لا سيما في خلق فاعلين يخضعون للتكاليف التي يفرضها عليهم. وينبغي أنْ تفسر أيضًا الآثار المترتبة على هذا التكليف. وقد نُظِر إلى تكليف الله بوصفه فعلًا حسنًا. رأى المعتزلة ذلك فعلًا حسنًا؛ لأنه بفرض الله للتكليف، يكون قد أتاح للإنسان الفرصة لاستحقاق الثواب. فمن دون التكليف لا يحظى الإنسان بفرصة الثواب[10]. وبرغم اعتراف معظم المعتزلة بأن هذا فعل حسن، إلا أنهم لم يروه واجبًا على الله، وإنما هو تفضل منه (favor) (انظر أدناه حول هذا التصنيف للفعل الحسن)[11]. ينطوي مفهوم التكليف على اختلاف في موازين القوى؛ إذ يشاء الله ويفرض، بصفته الفاعل الوحيد، واجبات شاقة على البشر. وهكذا، يترتب على ذلك أن الله وحده هو الذي يملك سلطة فرض التكليف، وليس أي فاعل آخر[12].

[119] | وبعدما أثبت المعتزلة أن التكليف اختاره الله «تفضُّلًا» منه[98]، رأوا أنه من الواجب على الله أنْ يمنح الإنسان التمكين «وهو القدرة على

---

(9) خلاصة النظر: مؤلفي شيعي ومعتزلي (أواخر القرن السادس/الثاني عشر أو أوائل القرن السابع/الثالث عشر)، تحقيق ومقدمة زابينه شميتكه وحسن أنصاري (طهران: المعهد الإيراني للفلسفة ومعهد الدراسات الإسلامية، 2006)، 73؛ مانكديم، التعليق، 133، 301.

(10) مانكديم، التعليق، 509-510؛ خلاصة النظر، 88. عبد الجبار، المغني: التكليف، تحقيق محمد علي النجار وعبد الحليم النجار (القاهرة، 1965)، 11: 134-138؛ ابن متويه، كتاب المجموع، 2: 193-198؛ الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 64.

(11) ابن متويه، كتاب المجموع، 2: 170.

(12) عبد الجبار، المغني: التكليف 11: 293. ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 201. ابن متويه، كتاب المجموع، 2: 191.

الوفاء بهذا التكليف»[13]. وإنْ لم يفعل ذلك، فسيكون الله بذلك يُكلف ما لا يُطاق، وهو ما يُعد ظلمًا لا يفعله الله. فتتعذر معاقبة الله لعبيده من دون منحهم التمكين الذين به يصلون إلى امتثال أوامره واجتناب نواهيه. منح الله المكلفين هذا التمكين حينما جعلهم قادرين على إيجاد الفعل، عالمين بكيفيته، مريدين لإحداثه، وهي صفات تتيح لهم الوفاء بمتطلبات التكليف[14]. إن تمكين الله الإنسان بما منحه له من القدرة وسائر وجوه التمكين إنما هو لكي يصل هو إلى مرتبة استحقاق المجازاة، وأن ذلك لا يعني أنه خلق أفعال الإنسان. فالغرض الذي لأجله كان التمكين قد تحقق متمثلًا في حرية الإنسان إما في كسب الثواب أو اجتناب العقاب[15]. وقد أكد المعتزلة على قدرة الإنسان على الإتيان بأعماله، وإلا لن تتحقق عدالة الله، وهكذا فقد اختلفوا في هذا عن المُجْبِرة (determinists) الذين من بينهم الأشعري وأنصاره الذين نفوا حرية الإرادة[16].

ولكن إضافة إلى التمكين، عَدَّ المعتزلة أن من واجب الله منح اللطف[٩٩] (incentive) (من الآن فصاعدًا «اللطف») لتسهيل اختيار الإنسان

---

(13) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 64-65؛ عبد الجبار، المغني: التكليف، 11: 292؛ ابن متويه، كتاب المجموع، 2: 268-271.

(14) عبد الجبار، المغني: التكليف، 11: 309-310؛ مانكديم، التعليق، 390[٧٨]*.

(15) في متون معتزلة البصرة امتدت مناقشة قدرة الإنسان على الفعل وخصائص المسؤولية الأخلاقية لتشمل أسئلة أكبر حول «تعريف الإنسان»؛ انظر مثلًا، عبد الجبار، المغني: التكليف، 11: 310-367؛ ابن متّويه، كتاب المجموع، 2: 241-258؛ ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 225-228؛ وفي نظرية المعرفة، عبد الجبار، المغني: التكليف، 11: 371-387؛ وابن متّويه، كتاب المجموع، 1: 17-25.

(16) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 162-167. حول وجهة نظر الأشاعرة في خلق الله لأفعال العباد، انظر الأشعري، كتاب اللمع، 70-74. وابن فُورَك، مجرد مقالات، 90-107. وحول رأي الأشاعرة بأن الله يمكن أن يكلف العبد بما لا يُطاق، انظر الأشعري، كتاب اللمع، 68-69. وحول نقد الماتريدي لآراء المُجْبِرة بأن الله يخلق أفعال العباد[٧٩]*، انظر الماتريدي، كتاب التوحيد، 357-365.

لأداء الأعمال التي تسمح له بالوفاء بالتكليف[17]. إذن، اللطف هو «**ما يدعو إلى فِعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده**»[18][100]. فاللطف يحُث على الاختيار، لكنه ليس جزءًا من القدرة على الاختيار التي تُمنح بالفعل للإنسان من خلال التمكين[19]؛ إنه إضافة إلى التمكين زائد[20]. وبيّن ابن متّويه الفرق بين التمكين واللطف:
«**[أحدهما] هو | ما لا يصح الفعل دونه وهو الذي يُسمَى تمكينًا. والآخر ما** [120]
يختار عنده ولولاه لم يختر وإنْ كانت الصحة ثابتة مع فقده، فهو الذي يُسمَى لطفًا»[21]. والسؤال الذي يطرح نفسه هو لماذا يجب أنْ يكون اللطف واجبًا بما أن التمكين يكفل سلفًا أن خلق الله للإنسان بوصفه فاعلًا مكلفًا ليس قبيحًا، وأن الله لا يُكلف الإنسان بما لا يُطاق. يكمن الجواب وراء الاستدلال الذي يؤكد وجهة نظر المعتزلة لنظرية العدل الإلهي: إن الله إذا كانت أفعاله حسنة، ولا يفعل القبيح -فإنه أيضًا لا يخل بالواجب؛ ومن الواجب الذي لا يخل به- ما اقتضاه التكليف، وهو فعل الأصلح؛ فبه -إضافة إلى التمكين- يتهيأ للعبد الوفاء بما كُلِّف[22]. فبفضل لطفه، يتحقق الأصلح، مع أن هذا الأصلح يقتصر على وفاء العبد بالتكليف[101]. كان هذا الأصلح المقيّد[102] مكونًا مركزيًا لغالبية تعاريف المعتزلة للعدل الإلهي، والذي عُزز وَوُسع من معتزلة البصرة الكلاسيكيين[23].

---

(17) مانكديم، التعليق، 519؛ عبد الجبار، المغني: اللطف، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة، 1962)، 13: 4، ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 251.

(18) عبد الجبار، المغني: اللطف، 13: 9؛ الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 67.

(19) ابن متّويه، كتاب المجموع، 2: 328-329؛ 360.

(20) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 251.

(21) ابن متّويه، كتاب المجموع، 2: 328-329. حول تأثير اللطف في الاختيار مقابل القدرة على الاختيار، انظر المغني: اللطف 13: 93. يمكن أن ينشأ اللطف من الله وكذلك من إنسان آخر، انظر ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 256. عبد الجبار، المغني: اللطف 13: 27.

(22) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 67؛ عبد الجبار، المغني: اللطف، 13: 20.

(23) عبد الجبار، المغني: اللطف، 13: 7؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 247-248.

ومع ذلك، كان هناك فهم معتزلي سابق للعدل، حيث دعا إلى الأصلح دون قيود[24]. وقد ازدهرت عقيدة الأصلح، التي عُرف مؤيدوها باسم «أصحاب الأصلح»، بين بعض المعتزلة الأوائل، لكنها تراجعت لاحقًا إلى شكل قديم من مذهب المعتزلة في العدل. وبحلول جيل الكعبي، كان «أصحاب الأصلح» هم الأقلية، وكما أوضح لاحقًا في هذا الفصل، أصبح الكعبي آخر أنصارهم والمدافع عن عقيدتهم بعناصر مميزة في كلامه. ومع أن مباحثات الكعبي حول مفاهيم العدل عمومًا تستحق الاهتمام (انظر الملحق 1,1)، لا يمكنني أنْ أفحصها هنا بطريقة عادلة، نظرًا للطابع المجزأ للغاية الذي بقيت عليه إلى اليوم. لذلك تركز مناقشتنا لعقيدة العدل للكعبي على موضوعات (1) مبادئ التمييز بين الحُسن والقُبح. (2) قدرة الله على فعل القبيح؛ وفي الغالب (3) الأصلح.

[121] كان انخراط الكعبي في عقيدة الأصلح مركزيًا في مذهبه الكلامي، ويمكننا أنْ نُبرهن سريعًا على ذلك قبل الخوض في تفاصيله. ففي ترجمته الذاتية للكعبي، خص الجشمي الكعبي بعقيدة الأصلح بوصفه ناصرها مع إغفال أيٍّ من إسهاماته الكلامية الأخرى[25]. وعلى أن عناوين العديد من الأعمال المفقودة التي تتناول موضوع العدل الإلهي تُنسب إلى متكلمين من أسلاف الكعبي، لا يبدو أن أيًا من هذه العناوين يستعرض (deals) فقط

---

(24) عن الأصلح، انظر روبرت برونشويغ، «المعتزلة والأصلح»، الدراسات الإسلامية 39 (1974): 5-23. لمناقشات حول نظرية العدل الإلهي (theodicy) في الفكر المعتزلي وعلم الكلام الإسلامي، انظر شارمن جاكسون، الإسلام ومشكلة معاناة السود (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2009). وأيضًا عن نظرية العدل خارج السياق المعتزلي، انظر إريك ل. أورمسبي، نظرية العدل الإلهي في الفكر الإسلامي: الخلاف حول «أفضل العوالم الممكنة» للغزالي (برينستون، نيوجيرسي: مطبعة جامعة برينستون، 1984)؛ وجون هوفر، نظرية العدل الإلهي عند ابن تيمية (لَيْدن: بريل، 2007).

(25) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، ورقة 68أ[٨٠]*.

موضوع الأصلح، حيث لا يظهر مصطلح «الأصلح» فيها[26]، في حين أن أحد العناوين الموجودة لأعمال الكعبي المفقودة يستعرض على وجه التحديد الأصلح، وهو: «كتاب النّهاية في الأصلح على أبي عليّ» (آخر (last) تفنيد لأبي عليّ [الجُبّائي] في موضوع الأصلح)[27]. علاوة على ذلك، فإن هذا العنوان الذي يتناول الأصلح يُوحي بأن الكعبي كتب دحضًا سابقًا للجُبّائي حول هذا الموضوع. وبالفعل، يُلاحِظ عبد الجبار أن الكعبي كتب أكثر من عمل حول موضوع الأصلح[28]. ثم دُحض عمل الكعبي ضد الجُبّائي من قِبل تلميذ الجُبّائي المعروف باسم أبي عبد الله الصَّيْمَري. ففي وقت باكر من حياته العلمية، درس الصَّيْمَري على يد الخيّاط والكعبي وعبّاد بن سُليمان[29]، الذي كانت نسبته -أيضًا- «الصَّيْمَري»، ويقول أيضًا بالأصلح[30]. في الواقع، لو أخذنا بشهادة المصادر الأشعرية المتأخرة

---

(26) من بين الأجيال التي سبقت الكعبي والجُبّائي، لا توجد عناوين مستقلة تعالج الأصلح، وإنما توجد عناوين تتناول فروعًا منه، ومن بين أسلاف الكعبي في المدرسة البغدادية، نجد عملًا حول «التعذيب» يُنسب إلى الإسكافي، وهو «كتاب إبطال قول مَنْ قال بتعذيب الأطفال» (فان إس، علم الكلام، 6: 301؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 213). وهناك عنوان منسوب إلى أبي الهُذَيل: «كتاب صفة الله بالعدل ونفي القبيح» (فان إس، علم الكلام، 5: 367؛ ابن النديم، كتاب الفهرست، 204). ويُنسب عمل بعنوان «كتاب اللطف» إلى المردار (فان إس، علم الكلام، 5: 331).

(27) انظر ابن النديم، كتاب الفهرست، 219. الداودي، طبقات المفسرين، 1: 223؛ ودانيال جيماريه، «مواد لببليوغرافيا الجُبّائي»، المجلة الآسيوية 264 (1976)، 281-282.

(28) في وصفه لحجة مضادة معينة يستخدمها الكعبي للأصلح، يذكر عبد الجبار أن الكعبي استخدمها «في كتبه على الأصلح» (عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 61).

(29) عبّاد بن سُليمان كان تلميذًا لهشام الفُوطي (ت: قبل 230هـ/ 845م)، فان إس، علم الكلام، 4: 1-15. وكان الفُوطي من تلاميذ النظّام، وله آراء مستقلة عن كل من الشخصيات البصرية والبغدادية.

(30) انظر كتاب الصيمري في نقض الأصلح على الكعبي (ابن النديم، كتاب الفهرست، 219؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال، 309). انظر أيضًا قائمة مؤلفات الكعبي في الجزء الأول من هذا الكتاب.

على محمل الجد، سنجد أن المناقشات حول الأصلح كانت واحدة من الموضوعات المحورية لجيل الكعبي؛ لذا اختير بوصفه موضوعًا أساسيًا للحكاية الملفقة الشهيرة حول مغادرة أبي | الحسن الأشعري دائرة أستاذه الجُبَّائي من أجل بدء نُسخته من علم الكلام السُّني(31). إضافة إلى ذلك، فإن مناظرة واحدة على الأقل من مناظرات الكعبي مع محمد بن زكريا [122]

(31) روزاليند و. جوين، «الجُبَّائي، الأشعري، والإخوة الثلاثة: استخدامات الوهم»، العالم الإسلامي 75 (1985): 132-161. تتبعت جوين تطور القصة الملفقة حول تحول الأشعري في كتابات الأشاعرة. وحَددت فخر الدين الرازي على أنه أول من أشار إلى قصة الإخوة الثلاثة بوصفها نقطة انطلاق لتحول الأشعري، ولكنها تبين أن خطوط الجدل قد لاحظها سلفًا عبد القاهر البغدادي. وتفيد القصة الملفقة أن الأشعري غادر دائرة الجُبَّائي عندما عجز الأخير عن تقديم أجوبة مقنعة على أسئلته حول عدل الله فيما يتعلق بالمجموعة غير المتكافئة من ثلاثة إخوة: الأول يموت طفلًا ولا يحصل أبدًا على المكافآت الممكنة لشخص بالغ؛ والثاني يبلغ ليصبح غير مؤمن ويعاقب في نار جهنم. والثالث ينمو ليصبح بالغًا مؤمنًا ويجد مكافأة في الجنة. عندما سأل الأشعري أسئلة حول سبب عدم سماح الله للأخ الأول بالبلوغ إلى مرحلة التكليف والوصول إلى أعلى مكافأة حصل عليها الأخ الثالث، يُقال إن الجُبَّائي قد أجاب أنه لو كان قد كبر إلى سن الرشد لكان قد أصبح غير مؤمن، وأراد الله أن يجنبه هذا المصير بسبب عدله. ولكن بعد ذلك يفترض أن الأشعري قد سأل عن الأخ الثاني، الذي نشأ ليصبح كافرًا. لماذا لم يمت عندما كان طفلًا. أمسك الجُبَّائي فلم يجب، مما يشير إلى عدم كفاية تفسير المعتزلة وفهمها لعدل الله بأن الله يصنع خيرًا لعباده. ثم توصل الأشعري إلى استنتاج مفاده أن العباد لا يمنحون فرصًا متساوية للمكافأة في السماء، وأن أعمال الله ليست مقيدة بأي معايير خارجية لإرادته. يستند الملخص المقدم هنا إلى رواية أشار إليها عضد الدين الإيجي (تـ: 756هـ/ 1355م)، انظر جوين، «الجُبَّائي، الأشعري، والإخوة الثلاثة»، 146 - 147. وكما نُوقش في الفصل الأول، تمتاز المصادر الأشعرية المبكرة بضبابية التمييز التاريخي بين الأصلح المقيّد وعقيدة الأصلح. حيث تستهدف المصادر الأشعرية المتأخرة الأصلح، بدلًا من الأصلح المقيد في تهمتها ضد ذاتية الأخلاق لدى المعتزلة. انظر شحادة، الأخلاقيات الغائية، 85. علاوة على ذلك، تجدر الإشارة هنا إلى أنه تماشيًا مع الممارسات الجدلية للكلام، كانت هناك روايات من قصة الإخوة الثلاثة -بدون قصة التحول الأشعري- في معالجة مسألة الأصلح في مصادر المعتزلة، حيث كان هذا تنسيقا مثمرًا لاستكشاف الخيارات والأشكال المختلفة للأصلح، أي الأصلح المقيد مقابل الأصلح. انظر، مثلًا، الجشمي، العيون في الرد، الورقة 28ب.

الرازي تركزت حول هذا الموضوع أيضًا[32].

لمحة عامة على أنطولوجيا الأفعال البصرية

يُعد الأصلح المقيّد البصري، إلى حدٍ كبير، استجابةً وصقلًا للمذهب السابق للأصلح. ويتضح ذلك من | خلال فحص تفاصيل جهود البصريين [123] لدحضه. حيث يتضمن المجلد الرابع عشر من كتاب المغني لعبد الجبار قسمًا كبيرًا حول موضوع الأصلح. وهو يوثّق الحجج التي وجهها الجُبَّائي وأبو هاشم ضد الكعبي في هذا الصدد، والتي وَصَف الجُبَّائي فيها الكعبي بالكفر بسبب الحجج التي طورها لتسويغ صحة الأصلح[33].

تنبئنا مصادر المعتزلة أنَّ عقيدة العدل بأصلحِها المقيّد كانت موقف المعتزلة المهيمن[34]. وحتى وفقًا لشهادة **مقالات الإسلاميين** للأشعري، فإن الروايات المقيدة للأصلح تؤكد قُدرة الله على أمثال اللطف الذي يمنحه، مع النص الإضافي على أنه لا يحجب أي لطف من شأنه أنْ يسمح لعباده بالوفاء بالتكليف[35]. في الواقع، لا يوجد سبب وجيه للشك في أن موقف الأغلبية الموثّقة كان موقف الأصلح المقيّد إذ لا دليل يعارض هذا الافتراض. ومع ذلك، تجدر الإشارة إلى أن أول معتزلي حُدد على أنه يدعم موقف الأغلبية هذا كان الجُبَّائي[36]. واختلفت رواية الجُبَّائي عن

---

(32) الرازي، المطالب العالية، 3: 318-319. وحول استخدام الرازي للحجج التي ساقها محمد بن زكريا الرازي ضد الكعبي لغرض إتقان حججه ضد الأصلح، انظر شحادة، الأخلاقيات الغائية، 102-103.

(33) اعترض الجُبَّائي على المنطق الكامن وراء تصور الكعبي للأصلح على أنه «أصلح للجماعة»، وادّعى أن هذا التصور يؤدي إلى الكفر. (عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 140). للحصول على مناقشة كاملة لهذا انظر أدناه.

(34) مانكديم، التعليق، 132-134.

(35) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 574.

(36) المرجع نفسه، 574-575.

الأصلح المقيد -بطريقة ثانوية- عن المدرسة البهشمية السائدة. وأكد الجُبّائي أنه مع أن الله يوفر الأصلح من خلال لطفه الضروري لعباده للوفاء بالتكاليف، إلا أنه لا يوفر الأصلح المطلق الذي يسمح لعباده بالوصول إلى أعلى درجة ممكنة من الثواب. وبعبارة أخرى، وفقًا للجُبّائي، فإن الله ملزم فقط بتوزيع لطف كاف للعباد للنجاة، ولكن ليس للوصول إلى أعلى مثوبة[37]. وأكد أبو هاشم وأتباعه | أنه واجب على الله توزيع الألطاف [124] التي من شأنها أن تسمح لهم بالوصول إلى أعلى الدرجات (انظر الملحق 1.1)[38].

استندت المفردات الأخلاقية للمصادر البصرية، والتي توثّق وجهة نظر غالبية المعتزلة حول العدل -الموضحة أعلاه- والأصلح الذي تبنّاه الكعبي الذي اعترضوا عليه، إلى أنطولوجيا الأفعال. لقد رأينا سلفًا أن المعتزلة بتحديدهم الفئات الأخلاقية للحُسن والقُبح، فقد حددوا أفعال الفاعلين، بما في ذلك الله[39].

فهم البصريون الأفعال على أنها ذوات أو أشياء (contingent entities) تنشأ من فاعل لديه القُدرة على التصرف. فمثل جميع الكيانات، الأفعال لها صفات، وكل فعل، سواء كان بشريًا أو إلهيًا، يمكن أنْ يكون له مجموعة صفات. وقد فُهمت هذه الصفات على أنها مشتقة إما من جوهر الفعل أو من جنسه، أو من وجه وقوعه[40]. وعُدت الصفات الأخلاقية

---

(37) المرجع نفسه، 575؛ «[قال الجُبّائي إنّ] القديم قد يُوصف بالقدرة على أنْ يفعل بعباده في باب الدرجات والزيادة من الثواب أكثر مما فعله بهم لأنّه لو بقّاه [أي عبده] أكثر مما يبقى لازداد [عبده] إلى طاعاته طاعات يكون ثوابه أعظم من ثوابه لما اخترمه، فأمّا ما هو استدعاء إلى فعل الإيمان واستصلاح التكليف فلا يوصف بالقدرة على أصلح مما فعله بهم [عباده]».

(38) المرجع نفسه، 574.

(39) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 13؛ ومانكديم، التعليق، 133-134[٨١]*.

(40) ريتشارد فرانك، «الالتزام الأخلاقي»، 205-206؛ ومانكديم، التعليق، 309.

للأفعال مستمدة من أنماط حدوثها. وهكذا، فإن طريقة حدوث الفعل الحسن عُدت «استحقاق المدح»، وطريقة حدوث الفعل القبيح هو «استحقاق الذم». ويُفهم أيضًا أن التكليف (obligation) باعتباره صفة من صفات الفعل يُستمد من نمط حدوثه[41]. وحدد البصريون طريقة الحدوث التي يُستمد منها صفة التكليف بأنها «تستحق الذم». وهكذا، إذا لم يقم الله بعمل من شأنه أن يسمح لعبده بالوفاء بالتكليف الذي فرضه عليه، فإنه يستحق الذم[42].

بالنسبة للبصريين وغالبية المعتزلة، فإن أفعال الله التي هي لطف وحدها، والتي تؤدي إلى الأصلح المقيد، كانت واجبة عليه. وفي الحق، وفقًا لعقيدة العدل الغالبة لدى المعتزلة، فإن الأصلح ليس واجبًا على الله[١٠٣]. لأنه إذا لم يفعل الله الأصلح، فلن يستحق الذم. وبعبارة ثانية، فإن التفسير البصري لزيف الموقف الأصلح يتألف أساسًا من إنكار أن التكليف هو طريقة لحدوث الأصلح بوصفه صفة من صفات الفعل. والتفضُّل هو الآخر صفة من صفات الفعل وليس واجبًا على الله. هذا يعني أنه إذا منحها الله، فسيكون مستحقًا للمدح، وإذا لم يمنحها، فلن يكون مستحقًا للذم. ومن أمثلة هذه الأفعال ابتداء الخلق، وفرض التكليف الذي أُشير إليه سابقًا. أما صفة العبث (futility) فلا يمكن أنْ تنطبق على أفعال الله لأنه لا وجود لها على الإطلاق[43]. | وللتوضيح فقط، يجب أنْ يكون [125]
لطريقة الوقوع وجه معقول[44]، ولكنه ليس دليلًا على صفة الفعل، بل هو علّة له.

من حق الدليل أنْ يكشف عن حال المدلول، لا أنّه يصيره كذلك،

---

(41) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 53.

(42) المرجع نفسه.

(43) المرجع نفسه.

(44) المرجع نفسه، 14: 22.

ولذلك فصلنا بين الدليل والعلّة في العالِم، فقلنا [عبد الجبار] إنّ الدليل على كونه عالمًا، غير العلّة الموجبة لكونه عالمًا[45].

ومن ثم، فإن طريقة وقوع الفعل الواجب لا تنهض دليلًا على وجوبه، بل سببًا لكونه واجبًا. وعليه، فإن طريقة الحدوث مكوِّن أنطولوجي لصفة الوجوب وليست مؤشرًا خارجيًّا لفهمها.

أجرى عبد الجبار تمييزًا إضافيًا لـ «**حصر وجوه الواجبات**»، وميّز بين الأفعال المتعلِّقة بالقادر لأمر يخصه، والأفعال المتعلِّقة بالقادر في حقوق تجب عليه لحق الغير. وعَدَّ النوع الثاني من الأفعال مستثنى من توصيف طريقة وقوع صفة الفعل الذي هو الأصلح: لا يمكن المجادلة بأن فعلًا هو الأصلح بناءً على طريق الحدوث المحدد فيما يتعلق بفاعلين آخرين. وهذا هو سبب رفض حجة أصحاب الأصلح، بأن الفعل المعين هو الأصلح «**لكونه نفعًا للآخرين محضًا، والفاعل بألا يضره ذلك إذا فعل، ولا ينفعه إذا منع**»؛ أي لأن طريقة حدوثه حُددت فيما يتعلق بالفاعلين الآخرين[46]. أصبح التذرع بالباطل (falsehood) في تعريف طريقة حدوث الأصلح أمرًا محوريًّا لكثير من الحجج التي ساقها البصريون ضد دعوة الكعبي لفعل الله للأصلح بوصفه مبدأ من مبادئ عدله.

بواكير المعتزلة وآراؤهم حول العدل الإلهي

تميَّز بِشْر بن المعتمر بتصوره الفريد لـ «اللطف الإلهي»، والذي قدَّمه بوصفه عقيدة محددة بوجه خاص. وُضِعت عقيدته فيه ومن تبعه على هذا (المعروفين باسم | أصحاب اللطف) على خلاف مع المعتزلة، ومؤيدي [126]
الأصلح والأصلح المقيد على حدٍ سواء[47].

---

(45) المرجع نفسه.
(46) المرجع نفسه، 14: 24.
(47) فان إس، علم الكلام، 3: 121-126.

اشتملت عقيدته في اللطف على مكونين. الأول هو الافتراض بأن الله يمتلك لطفًا، لو مُنح لعباده، فسيصبحون مؤمنين، وستكون مكافأة هؤلاء العباد مساوية لأولئك الذين يؤمنون دون هذا اللطف[48]. لكنه أضاف - وهذا هو المكون الثاني- أنه لا يوجد إيجاب على الله لإعطاء اللطف، لأنه واجب على الله فقط جعل عباده قادرين على الوفاء بالتكليف[49](١٠٤). وتتفق روايات معظم المصادر غير البصرية (باستثناء شهادة الكعبي نفسه بوصفه كاتبًا للفِرق، انظر أدناه)، في صياغة المكوّن الثاني في العقيدة، أي في الرأي القائل بأن بِشْرًا لم ينكر وجوب اللطف تمامًا، بل حافظ عليه حصريًا للسماح بالوفاء بالتكليف.

عند الله سُبحانه لطف لو فعله بمن يعلم أنّه لا يؤمن لآمن وليس يجب على الله سبحانه فعل ذلك ولو فعل الله سُبحانه ذلك اللطف فآمنوا عنده لكانوا يستحقّون من الثواب على الإيمان الذي يفعلونه عند وجوده ما يستحقّونه لو فعلوه مع عدمه، وليس على الله سُبحانه أنْ يفعل بعباده أصلح الأشياء بل ذلك محال لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح وإنما عليه أنْ يفعل بهم ما هو أصلح لهم فى دينهم وأنْ يزيح عللهم فيما يحتاجون إليه لأداء ما كلّفهم وما تيسّر عليهم مع وجوده العمل بما ليس هم به وقد فعل ذلك بهم وقطع منهم[50](١٠٥).

---

(48) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 246، 573-574.

(49) لُوحظ هذا المبدأ الثاني من لطف بِشْر في جميع المصادر المتوفرة، باستثناء كتاب الانتصار للخيّاط: «أن بشرًا كان يزعم أن عند الله لطفًا لو أتى به الكُفار لآمنوا طوعًا إيمانًا يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم، فلم يفعله بهم»، الخيّاط الانتصار، 52-53. يجب النظر في إغفالها في سياق الهدف الرئيس لكتاب الانتصار، وهو دحض الطعون الشرسة لابن الرَّاوندي التي غالبًا ما دفعت الخيّاط إلى التقليل من شأن الاختلافات الكبيرة بين المعتزلة. إنّ هذه الخصيصة لكتاب الانتصار قد أُبرزت من جهة بريتزل (Pretzl) في سياق كون كتاب الانتصار مصدرًا عن النظّام، انظر بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 13.

(50) إن أكثر الشهادات غير البصريّة تفصيلًا بخصوص مذهب بِشْر موجودة في مقالات الإسلاميين للأشعري، 1: 246.

[127] | وأصرت المصادر البصرية على أن بِشْرًا رفض وجوب اللطف من حيث المبدأ. وبقيامه بذلك، كسر مبدأ أساسًا من مبادئ العدل المعتزلية[51](١٠٦). وقد تبع جعفر بن حرب بِشْرًا في الخطوط العريضة العامة لعقيدة اللطف، ولكن كان له رأيه الخاص حول الثواب الذي يمنح لأولئك الذين أوفوا بالتكليف من خلال اللطف. وعَدَّ جعفر أن الثواب مع اللطف يأتي أقل من ثواب العبد الذي يُمنح اللطف[52].

وافق الأشاعرة وحتى الماتريدية على وجهة نظر بِشْر بأن لله لطفًا، إذا مُنح لجميع العباد من شأنه أن يجعلهم يؤمنون؛ لأنهم فسّروا ذلك على أنه اتفاق مع جبريتهم[53]. وبخصوص الجزء الأكبر من مصادر الأشاعرة والماتريدية لم تكترث أبدًا بذكر تراجع بِشْر عن هذا الموقف[54]. ومع ذلك، كان المعتزلة حريصين على ربط توبة بِشْر من مذهبه في اللطف[55]. ووفقًا للنسفي، كان هذا التراجع موضوعًا لمراسلات الخيّاط مع الكعبي، وقيل إن الكعبي استشهد بهذه المراسلات لتوثيق تراجع بِشْر. وقد سمى الخيّاط اثنين من أساطين المعتزلة المعاصرة الذين نقلوا له هذه القصة، هما: الشّحام البصري، والمردار، أستاذ الخيّاط[56]. إن هذه الرواية المسجلة لدى النسفي بعيدة عمّا وصل إلينا من كتاب الكعبي **مقالات**

---

(51) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 26ب(٨٢)*؛ عبد الجبار، المغني: اللطف، 13: 200.

(52) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 246-247، و573؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 724؛ عبد الجبار، المغني: اللطف 13: 5؛ الجشمي، العيون في الرد، الورقة 26ب(٨٣)*. بينما لا يوجد دليل واضح على أصل مذهب اللطف، لاحظ فان إس أن بِشْرًا لم يكن منشئه، وأنه يمكن إرجاعه إلى ضِرار بن عمرو (فان إس، علم الكلام، 3: 123).

(53) انظر الأشعري، كتاب اللمع، 70؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 722.

(54) انظر الأشعري، كتاب اللمع، 70؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 722.

(55) انظر عبد الجبار، المغني: اللطف، 13: 4-5.

(56) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 724.

الإسلاميين(١٠٧)، ولكن لا يوجد في الوقت الحالي سبب ينفي صحتها.

يظل من المستحيل -مع الوضع الحالي للمصادر- تقديم وجهة نظر موثوقة حول الرواية الصحيحة، أو حتى تقديم تفسير متماسك للتناقض بين عرض المصادر البصرية وغير البصرية للمكون الثاني من مذهب اللطف. ويتفق تقرير الكعبي نفسه عن المذهب، كما وُثّق فيما تبقى من **مقالات الإسلاميين**، مع الرواية غير البصرية التي توثق أن بِشْرًا حد من اللطف لتحقيق الأصلح المقيّد، وبعبارة أخرى أنه لم يرفض قطعًا الوجوب على الله بتوزيع لطفه. ومع ذلك، فإن تقرير الكعبي له ميزة إضافية تفتقر إليها الروايات الأخرى: وصف الكعبي توبة بِشْر صراحة بأنها توبة وعودة إلى مذهب الأصلح.

> **عند الله لطفًا لو أتى به الكافرين لآمنوا اختيارًا غير اضطرارٍ، [ومذهب بِشْر في اللطف أيضًا] أنه لن يجوز أنْ يُقال: إنّ الله يفعل بالعباد أصلح أشياء لهم، من قِبَلِ أنّه لا غاية لها عنده من الصلاح، وأنّه قد فعل بهم جميعًا ما فيه صلاحهم في دينهم. [ويتكون أيضًا من الرأي القائل بأنّ] ليس عليه أنْ يفعل أصلح الأشياء، بل ذلك محالٌ. ثُم تاب بِشْر [لاحقًا] ورجع إلى أصحابه وقولهم، وهو أنّ الله لا يفعل بعباده في دار الدُنيا إلاّ أصلح الأشياء لهم، وأدْعَى لهم إلى أدَاءِ ما كُلِّفوا، وأنّ الأصلح قد يكونُ مكروهًا في الطاعة ومُلْتذًا**[57]. [128]

هناك سبب للاعتراض على صحة رواية الكعبي بأن بِشْرًا تاب وعاد إلى القول بالأصلح(١٠٨). **أولاً**، من المحتمل أن الكعبي، بوصفه تلميذًا للخيَّاط، كان عازمًا على تقديم رواية موحّدة للمدرسة البغدادية. وللحفاظ على مثل هذه السردية، ربما يكون الكعبي قد فسَّر تراجع بِشْر عن مذهب اللطف على أنه قبول لمذهب الأصلح. **ثانيًا**، مع أن البغداديين مرتبطون

---

(57) الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال، 72.

بمذهب الأصلح، إلا أن مؤيديه من بينهم لا يزالون مجهولي الهوية في الجيل السابق لبِشْر(١٠٩) وأتباعه المباشرين. ومن بين الأسلاف البغداديين المباشرين للكعبي، لا يوجد سوى ذكر موجز للإسكافي(58) والخيَّاط (انظر الفصل 6) على أنهما اعتنقا الأصلح. باختصار، لا توجد أدلة قوية على أن مذهب الأصلح نشأ في المدرسة البغدادية مع تخلي بِشْر عن مذهب اللطف.

تتفق كافة المصادر على تسمية أبي الهُذَيل بوصفه أول معتزلي ارتبط بمذهب الأصلح(59)(١١٠). ووفقًا لأبي الهُذَيل، فإن الله لديه القُدرة على
[129] فِعل ما هو أقل من الأصلح، لكنه يمتنع عن القيام بذلك(١١١). | يُقدم هذا التحفظ تصورًا للقدرة الإلهية المطلقة بما يتفق مع وجهة نظر أبي الهُذَيل القائلة بأنه مع أن الله قادر على فعل القبيح، إلا أنه يختار ألا يقوم بذلك(60). أما عن الكيفية التي فكر بها في اللطف الذي يقدمه الله لتحقيق الصلاح، فقد رأى أبو الهُذَيل أن اللطف محدود، وعلى حد تعبيره أن «**لما يقدر الله من الصلاح والخير كلّ وجميع**»(61). إن صفة مذهبه عن الأصلح تختلف عن تلك التي اختص بها جميع مؤيديه الآخرين. لكن افتراض محدودية اللطف ما هو إلا نتيجة أخرى لاعتقاد أبي الهُذَيل الفريد بأنه في حين أن الله غير محدود، فإن كل خليقته يجب أن تكون محدودة(62). وبما

---

(58) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 537.

(59) المرجع نفسه، 576-577. الخيّاط، كتاب الانتصار، 22، 26. يذكر الباقلاني النظّام باعتباره ناصرًا للأصلح بين أولئك الذين يسميهم البصريين والبغداديين، ولكن دون ذكر لمذهب الأصلح بأية تفاصيل (كتاب التمهيد، 255). انظر أيضًا أورمبسي، نظرية العدل الإلهي في الفكر الإسلامي، 21-23، 81، 154-155، 221-223، 233، 242، 245؛ برنشفج، «المعتزلة والأصلح»؛ فان إس، علم الكلام، 3: 276-279، 405-408.

(60) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 249.

(61) المرجع نفسه.

(62) لمناقشة عقيدة أبي الهُذَيل حول إمكانية محدودية الخلق، انظر فرانك، ميتافيزيقا الوجود، 23-26، و«الصفات الإلهية»، 473-490.

أن اللطف ليس جزءًا من الله ولكنه جزء من خليقته، فيجب أنْ يكون محدودًا أيضًا؛ **«لأن للصلاح والخير كلّ وجميع وكذلك سائر مقدوراته لها كلّ ولا صلاح [أصلح مما فعل]»**(63).

لم تتضمن رواية النظّام حول الأصلح المحدودية التي فرضها أبو الهُذَيل. وبالنسبة له، لا توجد نهاية ولا مبلغ للألطاف التي يقدر الله على فعلها. لكن اللطف الذي يمنحه الله، والذي يصل إلى الأصلح، له أمثال(64). وكما روى الأشعري عن النظّام أنه قال: **«لا شيء أصلح منه إلا أن له عند الله سبحانه أمثالاً ولكل مثل مثل»**(65)(١١٢). ومع ذلك فقد اشتهر النظّام بتقييده لقُدرة الله؛ فلا يُقال إن الله يقدر على أصلح مما فعل أو على دون ما فعل(66). وجادل بأن الأمر على هذا النحو؛ لأن القول بأنه **«يقدر على دون ما فعل»** هو نقص، ولا يجوز على الله فعل النقص. وبالمثل، رأى النظّام أن القول بأن الله يقدر أن يفعل أصلح مما فعل من أجل تأكيد قدرة الله سيكون أقرب إلى تسمية الله | «بخيلًا»(67). وبالتوازي [130]
مع دفاعه عن الرأي القائل بأن الله لا يقدر إلا على فعل الحَسن، رأى النظّام أن الله غير قادر أيضًا على «فعل القبيح»، أي: الظلم أو الكذب أو إلحاق العذاب بالمؤمنين والأطفال(68). والتزم كل من علي

---

(63) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 249، 576-577.

(64) المرجع نفسه، 576.

(65) المرجع نفسه. ويؤكد آخرون، ممن لا يزالون مجهولي الهوية، أن قدرة الله على فعل الصلاح ليس لها غاية؛ كانوا مهتمين بتأكيد اللانهاية للصلاح والتأكيد على أن الله يمكن أن يخلق أنواعًا مختلفة من الصلاح، حتى لو لم يكن قد خلقها.

(66) لمناقشة غير البصريين لمسألة قدرة الله على فعل القبيح، انظر جوزيف فان إس، «الظلم والقدرة الإلهية المطلقة في كلام أبي إسحاق النظّام»، in Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy، تحرير تمار رودافسكي (دوردريخت: د. ريدل، 1985) 53-67.

(67) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 576.

(68) خلاصة النظر، 73؛ المفيد، أوائل المقالات 15؛ فان إس، علم الكلام، =

الأسواري[69] والجاحظ بصياغة النظّام للأصلح[70]. إن هذا الموقف من عدم قدرة الله على فعل القبيح هو ما جعل سمعة النظّام بارزة، غير أنّ الأسس الفكرية والأنطولوجية التي يقوم عليها هذا الموقف لا تزال بحاجة إلى دراسة تفصيلية لاستكشافها[71].

بالنسبة للنظّام، إذا لم يفعل الله الأصلح لكان بخيلًا[72]. تذرع أبو الهُذَيل بغياب البخل سببًا لفعل الله ما هو أصلح، وإضافة إلى ذلك، استحضر حكمة الله وإرادته في منفعتهم وأضاف أن الأصلح هو الأكثر استحقاقًا لله (أوْلى به) لأنه لم يحدث العالم بدافع الحاجة[73]. ومن بين طلائع المؤيدين للأصلح، وحده، عبّاد بن سُليمان وُثّق أنه قدّم تفسيرًا يعتمد على مفهوم العدل نفسه[74]. وعلى حد قوله، **ما وصف البارئ بأنه قادر عليه عالم بفعله وهو لا يفعله فهو جور.**

إن العروض والتفاسير الموثّقة هنا لدعم الأصلح على كونها مجزأة،

= 3: 403-404؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 555؛ عبد الجبار، المغني: التعديل والتجوير، تحقيق أحمد فؤاد الأهواني (القاهرة، 1962)، 6/ 1: 127؛ ابن فُورَك، مجرد مقالات، 148.

(69) كان علي الأسواري تلميذًا لأبي الهُذَيل حتى انتقل إلى بغداد ودرس على يد النظّام، الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 62أ[٨٤]*.

(70) **«قال النظّام وأصحابه وعلي الأسواري والجاحظ وغيرهم: لا يُوصف الله سبحانه بالقُدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح وقد يقدر على ترك ذلك إلى أمثال له لا نهاية لها مما يقوم مقامه»**؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 555. وفي إحدى الحالات، التي تصادف أيضًا أنها أقدم تدوين تام لسيرة الكعبي، نسب بطريق الخطأ تأييده لوجهة نظر النظّام بأن الله لا يقدر على فعل القبيح (السمعاني، الأنساب، 5: 80).

(71) انظر فرانك، «هل يقدر الله أن يفعل الظلم؟»، 74-76.

(72) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 576-577.

(73) المرجع نفسه، 577.

(74) المرجع نفسه، 250، 576؛ فان إس، علم الكلام، 4: 31-33؛ أورمسبي، نظرية العدل الإلهي في الفكر الإسلامي، 233.

وإنها تثير فهمًا بعيدًا عن التجانس لما تمثله هذه العقيدة. وبعد ملاحظة هذا التباين، لا يسعنا إلا أن نتساءل عمّا إذا كانت هناك أيضًا استمرارية فعلية بين التفاسير التي أبدعها هؤلاء المؤيدون الأوائل للأصلح وتفاسير الكعبي. مثلًا، يمكن ملاحظة الميل نحو دعم الأصلح بناءً على غياب البخل الإلهي (divine miserliness) في التفاسير المنسوبة إلى الكعبي؛ حيث تعرّض لانتقادات حادة من قبل ثقاته البصريين بسبب هذا الاتجاه.

أما العنصر الأخير من آراء بواكير المعتزلة التي تنتقل إليه يتعلق بمسألة قُدرة الله على فعل القبيح. فقد وصف غالبية أسلاف الكعبي في المذهب البغدادي الله بأنه قادر على الظلم والكذب، ولكن بشرط أن يمتنع عن مثل هذه الأفعال[74]، وهو مبدأ التزم به البصريون أيضًا، وإن كان يستند إلى منطق بديل[75]. وقد قُدمت مجموعة من التفاسير لأسلاف الكعبي البغداديين. فأوضح أبو موسى المردار[76] أن وصف الله بأنه يفعل القبيح سيكون قبيحًا في حد ذاته، لأن إسناد أفعال القبح إلى شخص تقي، ناهيك عن الله، هو قُبح. كان مفهومًا أن بُطلان مثل هذا الوصف نشأ من خلل في اللغة المستخدمة للحديث عنه:

> إن الله سبحانه يقدر على الظلم والكذب ولا يفعلهما. وسُئل المردار: فلو فعلهما؟ قال [المردار] لا يفعلهما أصلًا، وهذا الكلام قبيح لا يحسن إطلاقه في رجل من صالحي المسلمين، فكذلك لا يطلق في الله عز وجل، وليس يحتاج أن يقول قائل: لو زنى أبو بكر وعمر كيف

---

(74) الأشعري، مقالات الإسلاميين، [illegible]؛ الجاحظ، كتاب الأمصار، [illegible]؛ عبد الجبار، المغني: التعديل والتجوير، [illegible]. هذه الآراء وغيرها من مسألة ... [illegible] أسلاف الكعبي من البغداديين ... [illegible] الله لا يفعل القبيح وإن كان قادرًا عليه. الأشعري، مقالات الإسلاميين، [illegible].

(75) الأشعري، مقالات الإسلاميين، [illegible]؛ وانظر أيضًا: المغني: التعديل والتجوير، [illegible]؛ ... علم الكلام، [illegible] ... [illegible] الشهرستاني، شرح عيون المسائل، [illegible].

يكون القول فيهما؟ وقد علمنا أنّ الله سُبحانه لا يظلم بالدلائل فلذلك نستقبح القول: لو فعل الظلم، وكان أبو موسى إذا جدّد القول عليه قال: لو ظلم [الله] مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم لكانت تدلّ دلائل على أنّه يظلم وكان يكون ربّا إلهًا قادرًا ظالمًا[77].

ومع ذلك، لا يوضح المردار ما الذي يضمن أن الله لا يتصرف بناءً على قُدرته على فِعل القُبح[١١٤]. مثل المردار، آمن جعفر بن حرب أيضًا أن الله يقدر على فِعل القبيح لكنه لا يفعل ذلك. لكنه قدَّم تفسيرًا مؤداه أنَّ حكمة الله تؤمن من مثل هذا الاحتمال[78].

[132] | يقدر الله أنْ يفعل الظلم وخلافه والصِّدق وخلافه، قال: فإنْ قائل قائل: أفمعكم أمان من أنْ يفعله؟ قلنا: نعم، هو ما أظهر من حكمته وأدلّته على نفي الظلم والجور والكذب، فإنْ قيل [لجعفر بن حرب]: أفيقدر مع الدليل أنْ يفعل الظلم والكذب؟ قال [جعفر بن حرب]: نعم يقدر[79][١١٥].

وجادل جعفر بن حرب أيضًا للأمن من التوهم بقيام الله بأفعال الظلم. وادَّعى أن الدليل على أن الله لا يفعل الظلم (بسبب حكمته) والدليل على أنه يفعل الظلم لا يمكن أن يجتمعا في قلب واحد، وعليه لا يمكن لله أن يفعل الظلم[80].

وطوَّر الإسكافي حجة جعفر بن حرب الأخيرة ضد إمكانية أنْ يفعل الله الظلم. وقد حدد عالمًا يمكن فيه أنْ يتصرف الله بقُدرته على فِعل الظلم. ويقول إنه في مثل هذا العالم لن يكون من الممكن معرفة الله.

(77) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 555-556. وانظر أيضا المغني: التعديل والتجوير، 6/ 1: 128.

(78) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 555-556.

(79) المرجع نفسه، 556-557.

(80) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 557.

ويُشير الإسكافي أيضًا إلى أنه في العالم الذي نعيش فيه، يمكن معرفة الله، ومن ثم يستنتج أن هذا العالم هو عالم لا يمكن فيه لله أن يفعل الظلم. وبمعنى آخر، عادل الإسكافي بين حالة العقل التي بموجبها يفعل الله الظلم والتعري التام منه[81].

> **يقدر الله سُبحانه على الظلم ولا يقع؛ لأنّ الأجسام تدلّ بما فيها من العقول والنعم التى أنعم بها على خلقه أنّ الله لا يظلم [علاوة على ذلك] العقول تدلّ بأنفسها على أنّ الله سُبحانه ليس بظالم وأنّه ليس يجوز أنْ يجامع [الظلم] ما دلّ لنفسِه على أنّ الظلم لا يقع منه، فإذا قِيل له: فلو وقع الظلم منه كيف كانت تكون القصّة؟ قال [الإسكافي]: يقع والأجسام معرّاة مِن العقول التي دلّت [في الواقع] بأنفسِها وبعينِها على أنّه لا يظلم[82].**

| من الواضح أن أسلاف الكعبي البغداديين كانوا ملتزمين بتأكيد قدرة [133]
الله على فعل الظلم، مع الإصرار -في الوقت نفسه- على أنه لا يتصرف بناء على هذه الصفة. ويرتبط التوفيق بين هذا الموقف المزدوج حول قدرة الله وعدله، مع جعفر بن حرب وخاصة مع الإسكافي ارتباطًا جوهريًا بتأكيد المذهب العقلاني (rationalism) ومن ثَمّ المسعى الكلامي نفسه.

---

(81) المرجع نفسه، 557-558؛ عبد الجبار المغني: التعديل والتجوير، 6/ 1: 128. في هذه الرواية من الإسكافي، يقال إن الأجسام لها (عقول)، والتي ستكون معراة من العقل إذا فعل الله القبيح.

(82) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 557-558؛ انظر أيضًا عبد الجبار المغني: التعديل والتجوير، 6/ 1: 128.

مذهب العدل لدى الكعبي

مبادئ التمييز بين حُسن الأفعال وقُبحها

اتفق المعتزلة على أن الحُسن والقُبح يمكن معرفتهما بوصفهما حقائق موضوعية، وأن هذه الحقائق الموضوعية هي من صفات الأفعال. وهكذا، فإن الكعبي والبصريين مشتركون في «مبدأ الإعلان [أنَّ الفعل] خير أخلاقيًّا و[أنَّ الفعل] شر أخلاقيًّا» (التحسين والتقبيح). ومع ذلك، يوثِّق البصريون الأساس الذي خالفهم الكعبي فيه على هذا المبدأ. حيث عد الكعبي أن أساس معرفة الحُسن والقُبح لا ينبع من «وجه الوقوع» للفعل ولكن من «الصفة» أو «العين»[(83)]. واعتقد البصريون أن هذا الخلاف بينهم وبين الكعبي متجذر في أنطولوجياتهم المختلفة لصفات الأفعال[(84)].

ولإثبات أن مفهوم الكعبي للتحسين والتقبيح لا يمكن الدفاع عنه، جادل البصريون بأنه إذا كان الفعل قبيحًا بسبب «الصفة» أو «العين»، كما اعتقد الكعبي، يجب أنْ يكون الفعل، في جميع الأوقات وفي جميع السياقات، إما حسنًا أو قبيحًا. فمبدأ الكعبي للتحسين والتقبيح، مثلًا، أخفق في تفسير كيف يمكن أنْ يكون السُّجود حسنًا عندما يكون موجهًا إلى الله وقبيحًا عندما يكون موجهًا إلى الشيطان[(85)]. فمثل هذا المفهوم، كما تابع البصريون، وضع الكعبي في زمرة المُجْبِرة، الذين افتقر مبدؤهم في تفسير الحُسن والقُبح إلى السببية لشرح الصفات المختلفة للأفعال. إن مقارنة البصريين للكعبي بالمُجْبِرة تتجاهل كيف أنَّ أنطولوجيا المُجْبِرة تعدُّ صفات الأفعال ناجمة عن «أمر» الله، وهو أمر لم يلتزم به الكعبي قط[(86)](١١٦).

---

(83) مانكديم، التعليق، 310.

(84) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 210-212.

(85) مانكديم، التعليق، 310.

(86) المرجع نفسه، 310-311.

لكن بصريًا آخر، وهو أبو رشيد النيسابوري، أوضح عرض هذا الخلاف في شرحه لكيفية أنه مستمد من أنطولوجيا الأفعال عند الكعبي:

[134] **زعم أبو القاسم أنّ الحركة التي وقعت قبيحة، كان لا يجوز أنْ تقع حسنة. وعنده [الكعبي] أنّ القبيح من الحركة لا يكون مثلاً للحسن منها. وكذلك في كل فعلين، أحدهما حسن، والآخر قبيح، إنهما يجب أنْ يكونا مختلفين(87).**

فالحركة القبيحة، كما تصورها الكعبي، هي نوع مختلف عن الحركة الحسنة. لا يمكن أنْ تصبح إحداهما الأخرى تحت أي ظرف من الظروف. كما أوضح أبو رشيد أن الكعبي اختلف مع البغداديين (أصحابه) في اعتبار أنه من الممكن أنْ يوجد «الجسم» -على عكس «العرض»- حسنًا في بعض الأوقات وقبيحًا في الأخرى(88). وقال الإسكافي في «الطاعة» أنها طاعة لنفسها وفي «المعصية» أنها معصية لنفسها لا «العلة»(89). لكن «العين»، الذي اشتق منه الكعبي صفة الأفعال، لا يتطابق مع «جوهر» الفعل. علاوة على ذلك، لا يُعرف أي شيء تقريبًا عن أنطولوجيا الإسكافي، ما يجعل من المستحيل الإدلاء ببيان قاطع حول ما يدين الكعبي له.

قُدرة الله على فِعل القبيح

على أن الكعبي، وإن كان قد افترض مثل النظّام أن الله يفعل الأصلح؛ إلا أنه لم يُقيِّد، كما فعل النظّام، قُدرة الله على فِعل القبيح(90). ورأى

(87) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 210.

(88) المرجع نفسه، 211.

(89) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 356. لكن ما يبقى واضحًا هو الفرق بين موقف الكعبي وموقف النظّام (المرجع نفسه).

(90) أدى اتفاق الكعبي مع النظّام على الأصلح، في بعض الحالات، إلى افتراض اتفاقهما حول مسألة قدرة الله على القبيح(٨٥)*، انظر فرانك، «هل يقدر الله أن =

الكعبي، متفقًا بذلك مع البصريين وغالبية المعتزلة، أن الله وإن كان لا يفعل القبيح؛ إلا أنه قادر على ذلك. ووصف البصريون الله بأنه لا يفعل القبيح لعلمه بقبحه واستغنائه عن فعله(91).

سوَّغ الكعبي هذا الموقف نفسه بطريق مختلف. وكرر وجهة نظر سلفه المعتزلي البغدادي جعفر بن حرب بأن امتناع الله عن الظلم هو نتيجة لجوده وحكمته(92). | لكنه وظَّف أيضًا حجة أخرى لدعم التركيز الذي [135]
عُرض سلفًا لدى جعفر بن حرب، الذي سعى إلى تحديد الظروف التي يفعل فيها الله أفعالًا ظالمة(93):

> **ذهب [الكعبي] إلى أنّ الظلم لو وقع [من جانب الله] لكانت العُقُول بحالها ولكن الأشياء التي يستدلّ بها العُقُول كانت تكون غير هذهِ الاشياء الدّالة يومنا هذا، وكانت [هذهِ الأشياء التي يستدل بها العُقُول] تكون هي هي ولكن على خِلاف هيئاتها ونظمها واتّساقها التى هي عليه اليوم(94).**

حافظ الكعبي على اهتمام البغداديين الأوائل بتوضيح العواقب التي ستنتج إذا فعل الله الظلم. وطرح سؤالًا عمَّا ستكون عليه حالة العقول إذا

= يفعل الظلم؟»، 74-75. يمكن العثور على مزيد من الأدلة على موقف النظَّام الانفرادي من هذه المسألة في عدم ذكر المفيد للكعبي مع النظَّام حين يشير إلى موقف الأخير (المفيد، أوائل المقالات، 14-15).

(91) وهذا هو موقف الجُبَّائي وأبي هاشم، انظر: عبد الجبار، المغني: التعديل والتجوير، 6/ 1: 128.

(92) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 557.

(93) المرجع نفسه، 555-558.

(94) المرجع نفسه، 557. والدليل على هذه الحجة مذكور في كتاب المغني لعبد الجبار ولكن دون أنْ تُنسب إلى الكعبي بالاسم. ومع ذلك، حُدد الأخير على أنه صاحب الحجة من خلال رواية الأشعري (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 557؛ انظر أيضًا جورج فاجدا، «عالمية الشريعة الأخلاقية»، 187).

فعل الله أفعالًا ظالمة، واقترح مقدمتين لفهم مثل هذا الاحتمال. **أولًا**، يستمد العقل من الأشياء كما هي في العالم. **ثانيًا**، أشياء العالم التي يستمد منها العقل لها بنية ونظام يمكن أنْ يتغيّر ومن ثمَّ يؤثر على العقل. وهكذا، إذا فعل الله الظلم، فإن بنية هذه الأشياء، التي يستمد منها العقل، هي التي ستتغير. وقد عارض الجشمي منطق حجة الكعبي واتهمه بـ «**تعليق المحال بالجائز**»[95].

وهكذا، كان الكعبي، مثل الإسكافي، حريصًا على تحديد التغييرات التي يجب أنْ تحدث إذا فعل الله الظلم. ولكن على عكس الإسكافي، الذي يجب عنده أن تكمن التغييرات في العقل، بالنسبة للكعبي، يجب أنْ يحدث التغيير في بنية الأشياء؛ هذا لأن العقل بالنسبة للكعبي يعتمد على بنية الأشياء، وأي تغيير في العقل يتوقف على تغيير في تلك البنية[96].

الأصلح [136]

تعاريف الأصلح

يتمثل المكوّن المركزي لمذهب الأصلح الذي انتشر قبل الكعبي في الرأي القائل بأن «**الله يفعل الأصلح لعباده**»[97]. وهو ما أيَّده كل من أبي الهُذَيل والنظَّام، في أشكال مختلفة مستمدة من المذهب الكلامي لكل منهما. ومن بين أسلاف الكعبي البغداديين، سُمي الإسكافي لنصرته للأصلح مع أن مكونات مذهبه لا تزال غير معروفة (كما هو موضح أعلاه). هناك أيضًا نوعان ثانويان من الاختلافات حول عقيدة الأصلح موثّقة في مقالات

(95) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 2، الورقة 191أ[٨٦]*.

(96) لتفسير آخر للكعبي وآراء البغداديين الأوائل حول هذه المسألة، انظر دانيال جيماريه، «مشكل كلامي إسلامي: هل يريد الله الأفعال القبيحة؟ المقالات والأدلة»، الدراسات الإسلامية 40 (1974): 5-73.

(97) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 576-577.

الأشعري؛ ويبقى أولئك الذين أيَّدوها مجهولين[98]، لكن ذكرهم يشير إلى تبنِّي الأصلح بين بعض المعتزلة في جيل الأشعري أو أسلافه.

تتمثل الخطوة الأولى في الكشف عن مذهب الكعبي حول الأصلح في تقييم ما إذا كان قد أسهم في التعريف الموثَّق سابقًا، حيث إن مكونه المركزي هو أن الله يفعل الأصلح لعباده. تُنسب غالبية التعريفات الموجودة للأصلح إلى المدرسة البغدادية[99]. إن تعريف الأصلح أنه فعل الله «الأصلح في الدِّين» إضافة إلى «الأصلح في الدُّنيا» كما يشهد على ذلك المفيد وخاصة رواية الباقلاني؛ يربط تعريف الأصلح للنظَّام -من بين المؤيدين الأوائل للعقيدة- بالبغداديين[100]. يدعم هذا الدليل النصي الاستمرارية بين المؤيدين الأوائل للأصلح والبغداديين. كما يوضح أيضًا أن النظَّام كان ممثلًا للبصريين ولم يكن مرتبطًا بالمدرسة البغدادية. ولا يوجد سبب لاستبعاد الكعبي من البغداديين الذين تنسب إليهم هذه التعاريف، لأنه لا يوجد تناقض صارخ بين تعاريف الأصلح المُسندة إلى البغداديين وما يُسند إليه صراحة. إن الإسناد إلى البغداديين يُشير إلى احتمال أنْ تكون هذه تعريفات لم يبدأها الكعبي بالضرورة، لكنه شاركها معهم[١١٧].

إن التعريف المرادف للأصلح في الدِّين والدُّنيا[101] هو أن الأصلح يتكوَّن من الإيجاب على الله أن يفعل «**ما هو أصلح لعباده | بالمعنى المطلق**»[102]. يُطرح هذا التعريف في سياق مناقشة وتعريف العدل الإلهي، ويضع الأصلح بوصفه عنصرًا رئيسًا للخلاف بين البصريين والبغداديين. [137]

---

(98) المرجع نفسه، 578.

(99) انظر الجدول 2: 3A1, 3C2, 3C3.

(100) المفيد، أوائل المقالات، 16؛ الباقلاني، كتاب التمهيد، 255؛ الجويني، كتاب الإرشاد، 287.

(101) المفيد، أوائل المقالات، 16؛ الباقلاني، كتاب التمهيد، 255؛ الجويني، كتاب الإرشاد، 287؛ الجدول 2: 3A1.

(102) مانكديم، التعليق، 134؛ الجدول 2: 3B.

وبالفعل، فإن إحدى نتائج التعريف هي ادّعاء البغداديين بأن فرض التكليف ليس تفضُّلًا، كما يعتقد البصريون بالدرجة الأولى، ولكنه نتيجة لفعل الله الأصلح «بمعناه المطلق»، وهو واجب عليه(103).

أريد الآن الانتقال إلى تعاريف الأصلح المنسوبة إلى الكعبي. ينص أحدها أن الله يفعل «**الأصلح في الدُّنيا**»(104). يظهر هذا بوصفه جزءًا من تعريف الأصلح المنسوب إلى البغداديين الذي فُحص أعلاه(105)، من حيث إنه لا يتضمن مبدأ «**الأصلح في الدِّين**». وتعريف آخر محوره العالم للأصلح هو تعريف نُسب أيضًا إلى الكعبي الذي يصفه بأنه «منفعة دنيوية»، مع توضيح أنه «**انتفاع العبد به داع ولا صارف**»(106). تسلط هاتان العبارتان الضوء على حقيقة أن تعريف الكعبي للأصلح يركز على الأمور الدُّنيوية، لكن هذا ليس سببًا لرفض اهتمامه بالأصلح في الدِّين، ومن ثمَّ إدراجه بين البغداديين الذين أعلنوا أن الأصلح هو «**الأصلح في شؤون الدِّين والدُّنيا**»(107) والتأكيد على أن الله يفعل «الأصلح لعبده بالمعنى المطلق»(108). علاوة على ذلك، فإن الاطلاع العام على ملحق المقالات من عقيدة الكعبي في العدل يدل على التزامه بالأصلح في الأمور الدِّينية إضافة إلى الأمور الدُّنيوية(109). بل إن القول بوجوب التكليف وأنه ليس مجرد نعمة إلهية، يشهد له الكعبي(110). مع هذا التعريف للتكليف باعتباره

(103) المفيد، أوائل المقالات، 16-17.

(104) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 27ب(٨٧)*؛ انظر الجدول 2: 3A2.

(105) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 27ب(٨٨)*؛ انظر الجدول 2: 3A1.

(106) الزمخشري، المنهاج في أصول الدين، 67؛ انظر الجدول 2: 3A3.

(107) المفيد، أوائل المقالات، 16؛ الباقلاني، كتاب التمهيد، 255؛ الجويني، كتاب الإرشاد، 287؛ الجدول 2: 3A1.

(108) مانكديم، التعليق، 134؛ الجدول 2: 3B.

(109) انظر الملحق 1,1.

(110) البغدادي، كتاب الفرق، 138؛ المفيد، أوائل المقالات، 16-17؛ الجدول 2: 3C1 و3C2.

الأصلح المنسوب إلى الكعبي، لا يمكن أنْ يكون هناك شك في التزامه بالأصلح في الدِّين وكذلك الأصلح في الدُّنيا، وفي الحق نرى هنا التزامه بالأصلح المطلق الذي قدَّم له حتمًا بعض المشكلات والتحديات وقاده إلى دعم تعريف الأصلح الذي انفرد به.

[138] | يُقدِّم هذا التعريف الجديد، في جوهره، الأصلح بأنه ليس عن مكلَّف واحد ولكن حول مكلف آخر أو مجموعة من المكلفين الآخرين(111). ويعني هذا التعريف أن الكعبي أجاز أن يفعل الله فعلًا يكفر عنده واحد من عباده إذا كان يعني النجاة لآخرين، وفي الأساس يعني أن فعل الله الحسن لمكلف يمكن أنْ يكون قبيحًا لمكلف آخر(112). ويُفسَّر هذا أحيانًا على أنه القبيح الذي يصيب مكلفًا ولكنه لطف لآخر أو مجموعة للوفاء بالتكليف(113). في واقع الأمر، إن فكرة أنْ يكون فعل الله الواحد حسنًا لعبد وقبيحًا لآخر هو الذي دفع الجُبَّائي إلى اتهام الكعبي بالكُفر لإقراره الرأي القائل بأن الله يفعل الشر بعباده(114).

وفي أحد تعريفات «الأصلح»، كان المكلَّف الذي تعرض للشر من أجل الآخرين طفلًا. وهذه النُّسخة في الواقع هي أكثر تعاريف الأصلح المنسوبة للكعبي توثيقًا بصورة مستفيضة؛ وقد نشأت في إطار نقاش دار بين الكعبي ومحمد بن زكريا الرازي، ووثَّقها حصريًا فخر الدِّين الرَّازي(115).

الحجج المؤيدة للأصلح

بالنسبة لأنصار الأصلح الأوائل، فقد تذرعوا بغياب البخل والعدل أسبابًا

---

(111) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 140-142؛ الجدول 2: 3D1.

(112) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 28ب(٨٩)*؛ الجدول 2: 3D2.

(113) ابن متّويه، كتاب المجموع، 2: 219؛ وانظر الجدول 2: 3D3.

(114) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 73.

(115) الرازي، المطالب العالية، 3: 318-319؛ الجدول 2: 3D5.

لإيقاعه. وبالنسبة للكعبي، فقد لُوحظ عنده عدد من الحجج. ومن أكثر هذه الحجج توثيقًا هو دفاعه عن شرعية الأصلح على أنه «الأصلح للجماعة»، والذي كان، كما رأينا سلفًا، التعريف الأكثر ارتباطًا به. وقد وثّقت هذه الحجة في رواية فخر الدِّين الرَّازي حول رد الكعبي على سؤال محمد بن زكريا الرازي عن إيجاب الأصلح. حيث طرح الأخير سؤالًا بسيطًا: كيف يمكن للشر أنْ يصيب عبدًا، وتحديدًا طفلًا، إذا كان الله إلهًا عادلًا؟ يقارن محمد بن زكريا الرازي بين وضع إله يسمح للشر أنْ يصيب طفلًا بأب يسمح لابنه بالسباحة إلى وجهة لجلب شيء نافع (دواء) مع علم الأب المسبق بأن فِعل السباحة هذا سيؤدي إلى غرق الطفل. تهدف رواية الرازي المختلقة إلى توضيح أنه لا يمكن لأي متغيِّر أنْ يُغيِّر حقيقة أن الله لا يخصص الأصلح لعبده:

> قال محمّد بن زكريا الرازيّ في المُناظرة الطويلة التي دارت بينه وبين الكعبي: «إنّ رجلًا لو علم ابنه | السباحة حتى تمهر فيها، ثُم كلفه [الرجل] عبور نهر، ليصل إلى موضع فيه دواء يشفيه من مرض به، إلا أنّه عالم بأنّ ابنه هذا سيمسك عن السباحة باختياره حتى يصير ذلك سببًا لغرقه، ثُم إنّه مع هذا العلم يأمر ولده بالسباحة، ولم يمنعه منه أشد المنع [بالخيار الذي سيتخذه]، فإنّه يعد ذلك الأب عاقًا، غير ناظر لذلك الولد. ولا مريدًا للأمر الأصلح له [لابنه]»(116). [139]

وردًا على محمد بن زكريا الرازي، أعاد الكعبي سرد هذا الاحتمال (scenario) لإدخال مُتغيِّر إضافي في الاعتبار، وهو الأصلح للجماعة(١١٨). وافترض وجود مجموعة من الأطفال، الذين تتوقف مصلحتهم (welfare)، كما أوضح، على مصير الطفل، بحيث لا تتوافق مصلحة الطفل وغالبية الأطفال. فيجب على الأب بعد ذلك الاختيار بين صلاح طفل واحد أو

---

(116) الرازي، المطالب العالية، 3: 318.

غالبية الأطفال. وبالنسبة للكعبي هذا هو السياق المناسب لطرح السؤال عن الشر الذي يصيب طفلًا واحدًا. فعندما يعتمد صلاح الجماعة على الشر الذي يصيب أحدهم، فعندئذ نعم، الله يفعل الأصلح مع السماح للشر أنْ يصيب الطفل الواحد.

> هذا ليس بمثال لفعل الله تعالى، وإنما المثال [الصحيح هو هذا]: رجل له بنون وعلمهم السباحة، ثم أمرهم أنْ يعبروا نهرًا إلى بلدة فيها حاجتهم ليصيبوها، وكان [في هذه الأثناء] عالمًا بأنّ فيهم مَنْ يختار تغريق نفسه. فههنا لا يجب على ذلك الأب الناظر الرحيم أنْ يحرم الواصلين مِنْ أجل الهالكين(117).

هذا ما وُثّق فقط من هذا النقاش، دون إعطاء أي تفسير للأسس التي استند إليها الكعبي لتسويغ إعادة صياغة مسألة الأصلح باعتبارها «الأصلح للجماعة».

كما بقي مبدأ مهم لمذهب الكعبي في تفسيره اللانهائي للأصلح ومعالجة تبايُناته المتعددة(118). ويجدر بنا أنْ نتذكر أنه قبل الكعبي، كان أحد الانتقادات المطروحة ضد الأصلح هو السؤال المتعلّق بكيفية منح الله قدرًا محدودًا من الأصلح لكل عبد، في حين أن الأصلح الذي في | قدرته [140]
لا نهاية له(119). ويذكر النسفي أن الكعبي سُئل عن كيف يمكن أنْ يكون الأصلح لله غير محدود عندما يمنح جزءًا محدودًا منه فقط للأفراد. أجاب الكعبي أنه حتى لو لم يمنح الله جميع أمثال الأصلح للأفراد، فإن الأمثال التي يمنحها هي الأصلح لعباده في ذلك الوقت. وأوضح الكعبي أن هذا صحيح، بنفس الطريقة التي يكون فيها جزء من الدواء هو الكمية المناسبة

(117) المرجع نفسه، 3: 319.
(118) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 736-739؛ الجدول 2: 5B.
(119) للمقارنة بالدفاع عن اللانهاية للأصلح قبل الكعبي، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، 249، 576.

لعلاج المريض، في حين أن المزيد منه سيكون ضارًا. وإذا أضيف الأصلح الذي يمنحه الله إلى الأمثال الموجودة في قدرة الله، فلن تكون النتيجة هي الصلاح، بل ستكون ما هو «الأكثر فسادًا» للمؤمن[120]. والنموذج الذي استشهد به الكعبي لتسويغ أصلح الأمثال هو نموذج الأجزاء الطبية. حيث إن إغداق الأمثال المفرطة من الأصلح سيكون «فاسدًا» مثل إغداق أجزاء مفرطة من الدواء.

> **فإنَّ قدرًا من الدواء نافع، ومثل قدره من عين ذلك الدواء أيضًا نافع، وكذا الثالث والرابع إلى ما لا نهاية له، [ولكن] لو جُمع بين ما هو نافع وبين ما هو نافع حتى زاد على القدر لأوجب المضرة دون المنفعة، فكذا هذا [مع الأصلح][121].**

وعلى عكس الأشعري، لم يعترض الماتريدي على افتراض الكعبي بوجود سببية مستقلة عن الله، بل اعترض على هذا النموذج من السببية ومثاله المستمد من الطب، أي أن ضم النفع إلى النفع يمكن أنْ يضر. وأوضح أن النفع في الحقيقة دفع الحاجة، والحاجة نقص يتمكن في الذات[122].

تتضمن إحدى تفاسير «الأصلح» التي يُرجح أنها مرتبطة بالكعبي مفهومًا مفتوحًا نوعًا ما لـ«الحكمة»، -وفي حالة واحدة «التدبير»- المشار إليها في مصادر الماتريدية والأشاعرة المتأخرين. ففي رواية النسفي، تتناقض الحكمة مع فكرة النفع التي تقتصر على الأصلح المقيّد لدى البصريين[123]. ومع ذلك، أحجمت كافة المصادر التي صرحت بذلك ولم

---

(120) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 738.
(121) المرجع نفسه، 2: 739.
(122) المرجع نفسه، 2: 739-740.
(123) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 724؛ المفيد، أوائل المقالات، 16؛ الشهرستاني، كتاب نهاية الإقدام، 405.

تصل إلى حد شرح طبيعة هذه الحكمة. وعلى وفرتها بدرجات مختلفة من
[141] التفصيل، فإن الحجج الثلاث | للأصلح المنسوبة إلى الكعبي، التي نستعرضها هنا، تشهد على أنه اعتمد على أطره الكونية والمعرفية لدعم المذهب السابق للأصلح.

إضافة إلى ذلك، لُوحظ في الجدالات البصرية عدد من التفاسير المختلقة والمتنازع عليها لحجج مؤيدي الأصلح. وهدفت هذه التفاسير إلى دعم فكرة الأصلح المقيّد، وإظهار فشل المعروضة لصالح الأصلح. ويجدر بنا الإشارة إلى أن هذه التفاسير قد تكون ناقصة أو محتملة الصواب (fragmentary and conjectural).

تركز **الفئة الأولى** والأكثر انتشارًا من روايات البصريين لحجج المؤيدين للأصلح على الأنطولوجيا البصرية لأفعال العدل الإلهي. وهكذا، من وجهة نظر الأنطولوجيا البصرية، التي تعرف الأفعال الإلهية من خلال «وجه الوجوب»، فإن المؤيدين للأصلح قُدموا على أنهم يقدمون «أنماط وجوب» خاطئة. هذه الأنماط الخاطئة للوجوب كما ذكرها عبد الجبار - الذي كتب أو جمع معظم هذه الجدالات البصرية- يمكن تحديدها على أنها خاصة بالكعبي، وذلك بفضل تصريحات الجشمي(124). وفي **الفئة الثانية** من الروايات البصرية، اختُزلت حجج المؤيدين إلى تفاسير معجمية (lexicographical)، والتي قلل عبد الجبار من شأنها ودحضها بتفاسير معجمية مضادة.

أما في **الفئة الثالثة** من هذه الروايات البصرية، فقد عُرِفَ الخصم بأنه يعتمد على شيء يتجاوز المعجم أو الأنطولوجيا البصرية المُخفِقة. أدرك عبد الجبار منطقًا بديلًا طوَّره خصومه، وأعلن أنه غير منطقي. ومن خلال

---

(124) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 23؛ الجشمي، العيون في الرد، الأوراق 27ب-28أ؛ الجدول 2: 4D.

تحديد الجشمي الأكثر تفصيلًا لهذا المنطق الذي يُزعم أنه غير منطقي ونسبه مباشرة إلى الكعبي، يمكننا تحديد مزية مهمة في الإطار الأنطولوجي المفقود للكعبي، والذي أيد وعَزز من خلاله عقيدة الأصلح. ويمكن الكشف عن هذا الإطار من استخدام الكعبي لمفهوم «الجُود» بوصفه سببًا لفعل الله للأصلح(125). علاوة على ذلك، فإن شهادة المفيد، على قصرها واقتصارها على الحديث عن البغداديين عمومًا، فإنها تتطابق مع الأدلة المتعلِّقة بأهمية مفهوم «الجُود» لإيجاب الأصلح(126).

تُبرز هذه الفرضيات المتعددة التي قدَّمها البصريون حول حجج خصومهم المؤيدين للأصلح، مدى أهمية ومركزية دحض الأصلح في مذهب معتزلة البصرة، لصالح الأصلح المقيد. أتطلع الآن إلى التحقيق بشيء من التفصيل في هذه | الفئات الثلاث من الروايات البصرية لحجج [142] الأصلح كما ظهرت في سياقها البصري الأصلي.

حالة الشهادة البصرية المثيرة للجدل: حجة الكعبي الداعية للأصلح

يستند نقد عبد الجبار السائد لأنصار الأصلح إلى فرضية أن وجه الوجوب هو الأنطولوجيا الوحيدة الصالحة لحساب الأفعال الإلهية، بما في ذلك الأصلح. وهكذا، ألقى الخلاف حول الأصلح باعتباره خلافًا حول كيفية تحديد «وجه الوجوب»(127). ولنتذكر أنه بالنسبة للبصريين، فإن طريقة وجه الوجوب بأصلحهم المقيد كانت مبنية على الاعتقاد بأنه ضروري للوفاء بالتكليف للعباد وبدون وجوده يمكن اعتبار الله مستحقًا للذم. وأشار عبد الجبار أن خطأهم يكمن في ثلاثة نقاط: وضعهم واجبًا على الله من حيث

---

(125) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 28أ؛ عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 57 وأيضا passim؛ الجدول 2: 4B, 4D.

(126) المفيد، أوائل المقالات، 16.

(127) عبد الجبار، المغني: الأصلح: 14: 23.

لا ينبغي لهم ذلك، والاعتقاد بوجه الوجوب في القبيح؛ أو جعلهم ما هو وجه للوجوب ليس بوجه له[128].

استُخدمت مجموعة من مقالات الكعبي المتعلِّقة بالأصلح أمثلةً على أنماط الوجوب الخاطئة. وهكذا، أشار عبد الجبار إلى قول الكعبي بأن الله يجب أنْ يخلق عباده مكلفين، وأنه لن يترك عبدًا يموت إذا علم أن إيمانه سيزداد إذا عاش لمدة أطول[129]. وأشار عبد الجبار أيضًا إلى رأي الكعبي بأنه يجوز أنْ يفعل الله فعلًا يكفر عنده واحد ولولاه لما كفر إلا أنه يؤمن خلق عظيم ولولاه لما آمنوا[130]. كما ورد في السياق ذاته رأي الكعبي بأن الله تعالى لا يفعل لعباده إلَّا أصلح الأشياء، وأن ما وجب هو من جهة (الجود) والكرم الذي يجعله مكافأة لعباده[131].

وعلاوة على ذلك، حدد عبد الجبار المبادئ التي استمدت منها مقالات الكعبي حول الأصلح -والتي يزعم أنها أنماط زائفة للواجب- وذلك لإبرازها[132]. كان **أحد** هذه المبادئ هو أن ما كان نفعًا وصلاحًا، فواجب على القادر أنْ يفعله إذا لم يضره الإعطاء، لأن المنفعة نتجت للفاعلين المتلقين. والمبدأ **الثاني** هو أن الثواب لا يُعد واجبًا على الله[١١٩]. **والثالث** هو أن العقاب كان يُنظر إليه على أنه واجب على الله. **ورابعًا**، أن | حقوق والتزامات الفاعل مترابطة. والمبدأ **الخامس** والأخير [143]
هو أن فِعل الله الذي يصبح به المؤمن كافرًا واجب، إذا كان هذا الفعل

---

(128) المرجع نفسه.

(129) المرجع نفسه؛ البغدادي، كتاب الفرق، 138؛ المفيد، أوائل المقالات، 16-17؛ الجدول 2: 3C1, 3C2.

(130) عبد الجبار، المغني: الأصلح: 14: 23[٩٠]*؛ الجدول 2: 3D1, 3D2.

(131) عبد الجبار، المغني: الأصلح: 14: 23؛ الجشمي، العيون في الرد، الأوراق 27ب-28أ[٩١]*؛ المفيد، أوائل المقالات، 16؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 736-739؛ الجدول 2: 4D.

(132) عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 23.

نفسه قد حوّل مجموعة من عباده الكفار إلى الإيمان. هذا المبدأ الأخير يعني أن صلاح الجماعة يمكن أنْ يتحقق إذا سمح الله للقبيح أنْ يصيب عبدًا واحدًا[133]. في سياق السرد السابق للمبادئ والحجج المؤيدة للأصلح، لم يقترح عبد الجبار في أي مكان أن الأنطولوجيا والمنطق البديل قد وجها أنصار تلك العقيدة[134].

تنوعت استراتيجية عبد الجبار في جداله ضد أصحاب الأصلح[135]. وفي مجموعة ثانية من الانتقادات، اتهم خصومه بالاعتماد على المناورات (maneuvers) الدلالية والبلاغية (اللفظ أو العبارة) بدلًا من اعتمادهم على منهج مناسب وصحيح[136]. ووصفهم بأنهم يأخذون جُود الله سببًا لفعل الله للأصلح. وتفترض إحدى هذه الحجج الدلالية أن معنى الاسم «جود» مشتق من صفة «جواد»، التي تصف الشخص الذي يعطي «أقصى ما في وسعه». ويعود معنى هذه الصفة لاسم الفرس (جواد)، والذي استُخدم لأنها «تؤدي فقط أفضل ما لديها»[137]. وردًا على هذه الحجة الدلالية المتعلقة بالأصلح، استشهد عبد الجبار بالرد الذي أدلى به الجُبَّائي والذي يشرح فيه أن صفة «جواد» تُستخدم للإشارة إلى الفرس لأنه «يعطي من غير مشقة»،

---

(133) المرجع نفسه.

(134) المرجع نفسه.

(135) يجب التنويه، مع ذلك، إلى أنه في جميع أنحاء المجلد 14 من «المغني»، نجد أن الحجج المبنية على وجه الوقوع للخصوم، التي جاءت بدرجات اتساقٍ متفاوتة؛ غالبا ما تُذكر في -أو متصلة مع- الرد الرئيس الذي يستند إلى طريقة الوقوع التي فُحصت سلفًا. ونفصل بينها هنا لغرض التوضيح.

(136) انظر مثلًا عبد الجبار، المغني: الأصلح 14: 43، 44، 53. يجب الانتباه إلى أن عبد الجبار يستخدم مصطلح «اللفظ» و«العبارة» بصورة متبادلة للإشارة إلى الحجج التي تعتمد على المعنى من أجل الأصلح. وهناك مجموعة من الأمثلة على تأكيد عبد الجبار أن طبيعة التحاور بشأن المعنى ليست في محلها؛ وضرورة التطرق إلى الجدل الدائر على مستوى (الألفاظ)، لأن الخصوم يستخدمون هذه الألفاظ، انظر المرجع نفسه، 14: 36-37، 43-44، 53.

(137) المرجع نفسه، 14: 46.

بخلاف الحمار مثلًا. ويؤدي التفسير اللغوي المتنافس الذي قدّمه الجُبّائي بدوره إلى استنتاج مؤداه أن «جُود» يعني «العطاء بسهولة» وليس «بذل كل ما في وسعه» كما يروج له أصحاب الأصلح. وفي النهاية، قدّم الجُبّائي حجته بأن صفة «جواد» تُستخدم لوصف الله لأنه هو الذي «يعطي بكل سهولة»، وليس الذي «يبذل كل ما في وسعه» كما يزعم أصحاب الأصلح. وأضاف الجُبّائي أن الأسماء المشتقة من الأفعال يستحقها مَنْ لم يفعل ذلك الفعل لعذر كما لا يستحقها مَنْ لم يفعله لغير عذر(138).

[144] هناك حالات أخرى، وإنْ كانت نادرة، كان فيها عبد الجبار صريحًا في اقتراح أنَّ أصحاب الأصلح اعتمدوا على إطار أنطولوجي بديل لدعم مذهبهم. ولكن معظم هذه الحالات جاءت بشذرات متفرقة إلى حدٍّ يصعب معه إعادة بنائها بصورة مقبولة(139). ومع ذلك، يمكننا إلى حدٍ ما، إعادة بناء الحجتين المدمجتين في النقاشات المسجلة بين المؤيدين للأصلح والجُبّائي وأبي هاشم.

---

(138) المرجع نفسه، 14: 45-46.

(139) في المقطع التالي، تبرز الحجتان الثانية والثالثة بوصفهما مبادئ تتطلب مزيدًا من البحث في حالة ظهور المزيد من الأدلة لإعادة بناء مبادئ الكعبي في الأصلح مستقبلًا. في الحجة الثانية، يُنظر إلى أنصار الأصلح على أنهم أساؤوا استخدام لغة (الشاهد) و(الغائب): «اعلم أن من حق المعاني التي تعرف بالأدلة، ألّا تعتبر فيها العبارة، [1] وربما اعتمد القوم في وجوب الأصلح على عبارات يذكرونها سوى ما نذكره، فيجب أن يوافقونا على المراد، ثم نبين أن ذلك لا يقتضي وجوب ما ذكروه، [2] وكذلك فربما تعلقوا في الدلالة على مذاهبهم، على ذكر أمثلة في الشاهد، فمنها ما يدّعون وجوده، ومعلوم من حاله أنه لا يوجد، بل هو محال؛ ومنها ما يوجد ولا يتعلق به الحكم الذي يدّعون ثبوته، [3] وربما خلطوا السمعيات بالعقليات في هذا الباب الذي من حقه ألّا يُعتمد فيه إلا على أدلة العقول. فيجب أن تشتد العناية بموافقتهم في هذه الأمثلة، [4] وربما ذكروا وجوب الأفعال لا يعطونها حقيقة الوجوب، بل يرجعون فيه إلى معنى التفضل، وما يحصل من المزية للمتفضل... [5] وربما استدلوا على قولهم بإطلاق لفظة الوجوب، من غير ثبوت حقيقته [التطبيقه على الأصلح]، وعلى تعذر ذلك، لأنه لا معتبر بالعبارات في هذا الباب». (عبد الجبار، المغني: الأصلح، 14: 55).

في إحدى الحجج، أوضح المؤيدون للأصلح أن «الجُود» مشتق من الصفة (quality) التي تحدد الفاعل. وصُور الجُود على أنه مبدأ مستقل عن أفعال فاعل معين، ومنه تستمد صفة الفاعل. ووفقًا لهذه الحجة، يوصف الشخص بأنه «جواد» لا لأفعاله الكريمة، ولكن لدلالته على هذه الحال. ونتيجة لذلك، إذا تكلّف شخص ما بالإفضال، لكنه يُعلم من حاله أن صدره يضيق عنه، فلا يمكن وصفه بأنه جواد وإنْ أكثر من فِعل الجُود[140].

فإنْ قال: هلا قلتم: إنَّ «الجواد» عبارة عمّن تتسع نفسه | للإكثار من العطية، وإن ما يظهر من إكثاره من الجُود، إنما يُوصف عنده بأنّه جواد، لدلالته على هذه الحال، لأنهم لا يصفون المتكلّف للإفضال[141]، الذي يُعلَم من حاله أنَّ صدره يضيق عنه، بأنّه جواد، وإنْ أكثر من فِعل الجُود؟[142]. [145]

تحدث عبد الجبار مباشرة ضد هذه الحجة حول أهمية تصرف الفاعل مقابل أفعاله: لقد رفض الحجة القائلة بأنه من اختصاص الفاعل أنْ يكثر من فِعل الجُود، وأصر على الحجة القائلة بأن ما يهم هو أفعال الفاعل في الجُود. ثم، بالنسبة لعبد الجبار، فإن الجُود هو مجرد مفهوم، وكلمة، وعلى عكس الفعل، فإنه لا يمكن أنْ يتسبب في استحقاق الفاعل الثواب أو العقاب[143]. بدلًا من ذلك، يمكن أنْ يكون وجه الوجوب فقط هو سبب الفعل، حيث يتسبب في العقاب[144]. وهناك مفاهيم أخرى، التي على الأرجح استخدمها أصحاب الأصلح في حجج لم يذكرها عبد الجبار

---

(140) المرجع نفسه، 14: 47.

(141) المرجع نفسه. النص المحقق يُقرأ «المتكلّف للإفضال». يجب أنْ يكون هذا تحريفًا لـ «المتكلّف بالإفضال».

(142) المرجع نفسه، 14: 47.

(143) المرجع نفسه.

(144) المرجع نفسه، 14: 24.

بالكامل، مثل «الإحسان» و«الإنعام» و«الصلاح»، وقد أُعلنت على أنها مجرد كلمات، وبذلك فهي تُشكل أساسًا لحجج زائفة وغير منطقية[145].

مع ذلك، في ردّه على خصومه، أقر الجُبّائي بالافتراضات الأنطولوجية الخاصة بهم. وأكد الجُبّائي مرارًا وتكرارًا إيمانه بمبدأ البصريين الذي ينص على أن عدل الله يتمثل في صفات الأفعال لا صفة (quality) الفاعل[146]. ولجأ إلى استعمال فقه اللغة (philology) لدعم وجهة نظره ولاحظ أن «جُود» و«جواد» مشتقان من الفعل (جَادَ)، بمعنى
[146] الفعل والإكثار منه. ولا يمكن المطالبة | بأي صفة للفاعل بدون الفعل الكريم للإعطاء[147]. وهكذا بيَّن الجُبّائي أن الرؤية التي يقف عليها أصحاب الأصلح هي أن سبب الأصلح يتجلى في الحال بدلًا من الفعل[148].

يعزو عبد الجبار حجة أنطولوجية أخرى إلى أصحاب الأصلح نشأت ردًا على حجة أبي هاشم[149]. لإقناعه بأن الأصلح هو «تفضُّل»، وليس فعلًا واجبًا على الله، وادّعى أبو هاشم أنه كما يوجد تمييز بين أفعال الإنسان الواجبة والأفعال المندوبة، فإن هناك تمييزًا في حالة الأفعال

---

(145) «فلم نقل [البصريون] بوجوب هذه الأفعال إلا والوجوه المقتضية لوجوبها معقولة، [وبالطريقة نفسها] لم نقل بوجوب رد الوديعة وقضاء الدين إلا لوجوه معقولة. ولا يجب عليه تعالى الفعل، لأنه صلاح، ولأنه أصلح، ولا لأنه صواب، ولأنه أصوب، ولا لأنه إحسان وإنعام». (المرجع نفسه، 14: 54).

(146) توجد حجة مشابهة ضد استخدام مصطلح (البخل) لوصف الله بما ليس هو عليه. يفهم عبد الجبار البخل على أنه حبس فعل العطاء (لهذا يستشهد بأبي هاشم في ذلك)، بينما يصر خصومه أصحاب الأصلح على أن البخل يعني عدم الرغبة في العطاء، بصرف النظر عن العطاء الفعلي، الذي يجعل الشخص بخيلًا (المرجع نفسه، 14: 51-52).

(147) المرجع نفسه، 14: 47-48.

(148) المرجع نفسه، 14: 47.

(149) المرجع نفسه، 14: 70.

الإلهية. واعترض أصحاب الأصلح على هذا الاستدلال وذكروا أنه في حين يمكن للفاعل البشري أنْ تلحقه المضرة بالعطية وينتفع بالمنع، فليس كذلك حال الله[150]. واستند أصحاب الأصلح إلى الاستدلال بأن الصفة الأخلاقية (في هذه الحالة، الواجبة مقابل المندوبة) تنبع من الفاعل وليس من الفعل[151]. وعندما تعرضوا لمعارضة أبي هاشم الذي أصر على أن القيم الأخلاقية لا يمكن فصلها عن الأفعال، أوضح أصحاب الأصلح الحجة: إن (حال) الفاعل، وهو الله في هذه الحالة؛ هي التي تحدد الصفة الأخلاقية (ethical quality) لأفعال الفاعلين[152]. والرد على دحض أبي هاشم يؤيد ما تقدم من دليلٍ لأصحاب الأصلح: إن سبب الأصلح ينبع من (الحال) للفاعل، وأن الأفعال الواجبة لا تنبع من وجه الوجوب للفعل. تلك الحجة الأخيرة التي نُسِبَت إلى أصحاب الأصلح تستحضر فهمًا بديلًا لطريقة تعريفهم الصفات الأخلاقية للأفعال. وبفضل تصريحات الجشمي[153] التعريفية، يمكن ربط الحجتين الأنطولوجيتين الأخيرتين للأصلح بالكعبي بدرجة معقولة من اليقين. وتُعَد هذه الحجج ذات أهمية خاصة لأنها تبرز دعم الكعبي، من خلال أنطولوجيته، لعقيدة الأصلح القديمة بصورة لافتة.

* * *

(150) المرجع نفسه.

(151) المرجع نفسه، 14: 70-71.

(152) المرجع نفسه، 14: 72-73.

(153) علاوة على ذلك، وعلى أن الجشمي اعترف بحجة الكعبي الأنطولوجية حول الأصلح، إلا أن عرضه للخلاف مع الكعبي بشأن الأصلح لا يزال غامضًا، حيث أعلن أن الخلاف كان على الأرجح في نوعين: نوع واحد في «اللفظ»: واجب على الله فعل الأصلح، ولو لم يفعل ذلك لما كان ظالمًا (الجشمي، العيون في الرد، الورقة 28ب[٩٢]*؛ الجدول 2: 4C). ونوع آخر في «المعنى» وله تداعيات أكثر (الجشمي، العيون في الرد، الأوراق 27ب-28أ[٩٣]*؛ الجدول 2: D4). وفي نهاية المطاف، لم يُعبر الجشمي عن رأيه بشأن أي من هذين النوعين من الخلافات هو الصحيح.

[١٤٧] | لم يدعم الكعبي مطلقًا مذهب اللطف الذي جهر به بِشر بن المعتمر وبعض أتباعه. وفيما يتعلّق بمسألة قُدرة الله على القبيح، أيّد الكعبي موقف الأغلبية المعتزلية بأن الله قادر على ذلك، لكنه لا يفعله. وفي جداله حول كيفية معرفة المرء أن الله لا يفعل القبيح مع قُدرته على ذلك، وافق الكعبي أسلافه البغداديين، المردار والإسكافي، ولكن مسار استفهامه تركز على كيفية اعتماد منطق البحث في هذا السؤال على بنية العالم المحيط بنا. وعلى وجود ما يدل على دعم بعض أسلاف الكعبي البغداديين لمذهب الأصلح، وهي الأدلة الضئيلة التي لدينا حول الإسكافي والخيّاط، إلا أنه وبفضل إسهامات الكعبي أصبح اسم المدرسة البغدادية مرتبطًا بشدة بمذهب الأصلح. وقد كان مذهب الأصلح، قبل الكعبي، يُؤيده علماء الكلام خارج المدرسة البغدادية، وكان من بينهم أبو الهُذَيل والنظّام، ويُعد ذلك من المعالم الهامة في تاريخ هذا المذهب. وما يُؤخذ في الاعتبار أن آراء الكعبي الكلامية حول الأصلح لم تكن مجرد استمرار للاتجاهات السابقة، إذ كانت هذه الاتجاهات متنوعة إلى حدٍ كبير. والأهم من ذلك، يمكن تأكيد استقلالية معتقد الكعبي في الأصلح على أساس الحجج التي نُسِبَت إليه على وجه التحديد. وبذلك، أبرزت المصادر البصرية خصوصًا دور أنطولوجيا الكعبي في تفسيره لوجوب الأصلح، وكان لفهمه للأصلح أنه الأصلح للجماعة دور مهم جدًا، حيث أُعيد النظر في مفهوم الأصلح ذاته، والذي جنّد فيه المعرفة الطبية نموذجًا للتفسير.

ومع عدم وجود دليل نصي يمكن من خلاله تقييم مصادر تعرض الكعبي للمواد الطبية، إلا أنني أود أنْ أشير إلى نقطتين مهمتين حول هذه المواد بالنسبة لحجج الكعبي المؤيدة لمذهب الأصلح. النقطة الأولى هي الفرضية التي طرحها جوزيف شاخت (Joseph Schacht)، والتي تفيد بوجود تأثير مباشر من جالينوس (Galen) في الكلام المعتزلي المبكر عمومًا. حيث اقترح شاخت تأثير ترجمة كتاب «منافع الأعضاء De Usu

Partium» لجالينوس (تـ: 216 ح.ع)[154] في الحجج الكلامية المناصرة لمذهب الأصلح[155]. ومع ذلك، كان شاخت يصف لحظة سابقة من تأثير جالينوس في علم الكلام عمومًا، والحجة الطبية المنسوبة إلى الكعبي | هنا [148] لا يوجد دليل نصي يدعم وجودها في مرحلة زمنية باكرة للمعتزلة. إذن، تتحول الاحتمالات إلى المحيط الشرقي الأصلي للكعبي مصدرًا محتملًا لهذه الحجة. وفي النهاية، كان الخصم الأكثر تذكرًا للكعبي في نقاشه حول الأصلح هو محمد بن زكريا الرازي، الطبيب والفيلسوف الذي استفاد على نطاق واسع من أعمال جالينوس الطبية، وكتب العديد من الأعمال لدحض جالينوس، بما في ذلك عمله المتعلّق بمنطقه[156].

---

(154) كان جالينوس الطبيب والفيلسوف والشارح الأشهر لأعمال أرسطو وأفلاطون وأبقراط. وقد تُرجمت العديد من أعماله سابقًا في القرن الرابع/العاشر، انظر فيرونيك بودون ميلوت، «جالينوس»، موسوعة الإسلام، 3، طبعة إلكترونية، نُشرت عام 2013.

(155) جوزيف شاخت، «مصادر جديدة في تاريخ الثيولوجيا المحمدية»، دراسات إسلامية 1 (1953)، 29.

(156) مانفريد أولمان، الطب الإسلامي (لَيْدن: بريل، 1970)، 67؛ مهدي محقق (محقق)، كتاب الشكوك على جالينوس لمحمد بن زكريا الرازي (طهران: مؤسسة مطالعات اسلامى، 1993).

| الفصل الرابع

نظرية المعرفة

انشغل المعتزلة منذ وقت مبكر نسبيًا بالبحث في معنى المعرفة، التي لم تقتصر على المعرفة الدِّينية، وإنما امتدت إلى ما هو أبعد من ذلك. ويُعد ريتشارد فرانك (Richard Frank) أوّل مَنْ شرح في أعماله بطريقة منهجية أهمية هذا البحث، الذي أُسميه هنا بنظرية المعرفة (epistemology) للمشروع الدِّيني المعتزلي والكلامي عمومًا، وقد رأى أن الكلام أكثر من كونه مجرد الجدل الدِّيني (theological polemics)[1]. تناولت نظرية المعرفة المعتزلية مسائل تتعلّق بحد المعرفة وأساسها الأنطولوجي، وفئاتها المختلفة. وناقشت أيضًا موضوعات ذات أهمية دينية مباشرة، مثل مناقشة العلاقة بين معرفة الله وفرض التكليف على العباد[2].

كان المعتزلة المتقدمون قد تناولوا مسائل معرفية معقدة. ومن أمثلة

(1) انظر فرانك، ميتافيزيقيا الوجود المخلوق، 1-12. حول القيمة المعرفية والفلسفية المستقلة لهذه الأسئلة الكلامية، انظر أيضًا دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 1-14. وللدراسات السابقة للكلام التي رأت فيه أساسًا دينيًا جدليًا، انظر، مثلًا، لويس غارديه وقنواتي، مقدمة في علم الكلام الإسلامي: مقال في علم الكلام المقارن (باريس: J. Vrin، 1948)، 6. وحول مركزية الكلام بوصفه موقعًا للنقاش المعرفي في الإسلام الكلاسيكي، انظر، فرانز روزنتال، العلم في تجلٍّ: مفهوم العلم في الإسلام في القرون الوسطى (لَيْدن: بريل، 1970)، 211-212. في مؤلفات الكلام المدرسي، غالبًا ما كانت نظرية المعرفة هي المدخل التمهيدي لها، انظر مثلًا ابن فُورَك، مجرد مقالات، 9-19؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 4-43؛ وخلاصة النظر، 19-24.

(2) مانكديم، التعليق، 39-141؛ جيماريه، «الأصول الخمسة».

ذلك التعريفات المتعلّقة بالمعرفة التي تُنسب إلى كل من أبي الهُذَيل العلّاف وإبراهيم النظّام، بينما يرجع الفضل إلى بِشْر بن المعتمر في إدخال مفهوم المعرفة «المتولّدة»، والذي قُوبل بالرفض من الجاحظ (انظر أدناه). ومع ذلك، فقد تأثرت الفئات البحثية الإبستمولوجية في أطروحات المعتزلة والكلام المدرسية بقوّة، على حدٍ سواء، بالأفكار التي يعود الفضل في طرحها إلى الكعبي. تشتمل هذه الموضوعات، كما نُلاحظ، على تفسير المعرفة، وكيفية تحصيلها، وما إذا كانت معرفة الله من خلال «التقليد» أمرًا ممكنًا، ومصير أولئك الذين لا يستطيعون استخدام «النظر» للوصول إلى معرفة الله، والذين يجب اعتبارهم كفارًا.

ومع أن مناوئي الكعبي قد أشاروا إلى كثير من عناصر نظرية المعرفة لديه، إلا أن ثمّة عناصر استُعملت أكثر من غيرها في هجومهم على أفكاره؛ لا سيما أن حده للمعرفة وقبوله «بالتقليد» جعله محلًا للنقد[3]. ونظرًا لمقدار الاهتمام الذي حظي به هذان المكونان وأهميتهما لنظرية [150] المعرفة لديه عمومًا، سأركز | على دراسة نظرية المعرفة الخاصة به من خلال التركيز على هذين المكونين، وإن كانت إسهامات الكعبي في نظرية المعرفة عظيمة وأكثر اتساعًا من ذلك بكثير. هذا، ويتضح من مجرد النظر إلى عناصر نظرية الكعبي عن المعرفة[4] وعناوين مؤلفاته التي وصلت إلينا مدى الأهمية التي أولاها لنظريته عن المعرفة ورؤيته لها بوصفها جانبًا مهمًا من دراسته للعقيدة الدِّينية[5]. وخلافًا لاهتمامات الكعبي بنظرية

(3) فان إس، نظرية المعرفة، 46.

(4) انظر الجدول 3 والملحق 2.1.

(5) تشمل الأعمال التي تتناول حصرًا مسائل المنهج والجدل «**آداب الجدل**» أو «**التهذيب في الجدل**»؛ و«**إصلاح غلط ابن الرّاوندي [في الجدل]**»؛ و«**كيفية الاستدلال بالشاهد على الغائب**»؛ و«**كتاب فصول الخطاب في النقد على رجل تنبأ بخراسان**»؛ و«**كتاب الآراء والديانات**» (انظر مقدمة هذا العمل). ويتضمن كتاب «**أوائل الأدلة**» للكعبي أيضًا العديد من مقالاته حول نظرية المعرفة (انظر الملحق 2.1).

المعرفة، فقد كانت له إسهاماته أيضًا في أصول الفقه. وقد قيل إن الكعبي اختلف في كتابه «حُجيَّة خبر الآحاد» مع الخيَّاط بشأن القبول الشرعي لحديث الآحاد في مسائل الفروع (positive law). وكذلك صنَّف كتابًا مثيرًا للجدل يهاجم فيه انتقاد طرق الإسناد بعنوان «قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، والذي يعكس جهوده في الدِّفاع عن نظرية المعرفة الاعتزالية العقلانية لأجيال المعتزلة الشَّابة[١٢٠]؛ لا سيما في مواجهة صُعود أهل الحديث.

نظرة عامة حول نظرية المعرفة البصرية

على وجود خلافات جادة بين الجُبَّائي وأبي هاشم[6]، إلا أنه فيما يتعلَّق بالطابع الأساس، يُمكن الحديث عن وجود نظرية إبستمولوجية بصرية مشتركة بينهما. حيث اتفقوا على معرفة الله بالنظر، وأن هذه المعرفة واجبة على جميع العباد إذا أرادوا الوفاء بالتكليف المفروض عليهم[7]. كما أعلنوا أن هذا النظر هو أوَّل الواجبات على العبد[8]. فبدون النظر، لا يُمكن معرفة الله، حيث رأى البصريون أن **الله لا يُعْرَف ضرورة، ولا بالمُشَاهدة**[9]. وعندما سُئلوا عن كيفية تعريف العبد بهذا الواجب الأول | [151] للاستدلال العقلي عندما لا يملك المعرفة اللازمة بوجود الله، فإن

(6) انظر مثلًا، مانكديم، التعليق، 86-87.

(7) المرجع نفسه، 39.

(8) المرجع نفسه، 39-43. يذكر عبد الجبار هذا التكليف على أنه واجب لا يمكن استبدال واجب آخر به (من الواجبات المضيقة) وأن تركها قبيح (المرجع نفسه، 42).

(9) المرجع نفسه، 39. رُوج للرأي القائل بأن معرفة الله ضرورية من قبل مؤيدي الرأي القائل بأن كل معرفة هي معرفة ضرورية (أصحاب المعارف)؛ وقد اعترض البصريون ومعظم المعتزلة على ذلك. انظر القسم أدناه بشأن أصحاب المعارف. وقيل إن الجبائي في كتابه «الأسماء والصفات» قد ذكر ما يخالف قوله في سائر كتبه وهو أن معرفة الله لا يمكن أن تكون معرفة ضرورية للمكلفين (عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 512).

البصريين، في الغالب، أجابوا بأن سماح الله للعبد بالاعتراف بالنظر العقلي بوصفه أول واجب في حد ذاته يمثل لطفًا من الله[١٢١]. ودون هذا اللطف، سيكون من المتعذر على العبد معرفة إرادة الله وأوامره[10].

> **الدَّليل على أنَّ معرفة الله تعالى واجبة هو أنَّها لطف في أداءِ الواجبات واجتناب المُقبحات، وما كان لطفًا كان واجبًا، لأنَّه جار مجرى دفع الضَّرر عن النَّفس. وإنَّما قُلْنا [معرفة وُجُوب النَّظر لمعرفة الله] إنَّها لطف، لأنَّ اللطف ليس بأكثر مِنْ أنْ يكون المرء عنده أقرب إلى أداءِ الواجبات وترك المُقبحات**[11].

رأى البصريون أيضًا أن النظر يُولِّد العِلم[12]، لكنهم اختلفوا حول كيفية التحقق من صحة النظر[13]. فبالنسبة لأبي هاشم، فإنَّ علامة صحة النظر كونه مُولِّدًا للعِلم[14]. ثم حد أبو هاشم العِلم بأنه «**اعتقاد الشَّيء على ما هو به لوقوعِه على وجه**»[15][١٢٢]. وأيضًا، بالنسبة لأبي هاشم، فإن هذا الوجه الذي يقع عليه الاعتقاد يقتضي سكون نفس الإنسان، أو يقتضي طمأنينة قلب الإنسان العالم[16]. وغالبًا ما يُسْتَشهد بفهم أبي هاشم وحده للعِلم، في نُسخة موجزة وغير كاملة، بوصفه يمثل حد البصريين للعِلم:

---

(10) مانكديم، التعليق، 43، 64-65.

(11) المرجع نفسه، 64.

(12) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 77-100.

(13) المرجع نفسه، 12: 57[٩٤]*.

(14) المرجع نفسه، 12: 69، 77.

(15) المرجع نفسه، 12: 13-14. الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 167أ؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 163أ. أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 287-300. ومع ذلك، رفض مانكديم استخدام الاعتقاد في تعريف العلم (التعليق، 46).

(16) **«العِلم من جِنس الاعتقاد، فمتى تعلَّق بالشَّيء على ما هو به، ووقع على وجه يقتضي سُكون النَّفس كان علمًا»** عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 25.

[152] «اعتقاد الشَّيء على ما هُو بهِ | مع سُكون النّفس إليه»(17). شقت هذه النُّسخة الموجزة طريقها في الغالب إلى مصادر غير المعتزلة حيث حُذف منها ذكر وجه الوقوع (mode of occurrence)؛ ما أدى بدوره إلى إخفاء المفردات الأنطولوجية الحاسمة في حد البصريين للعِلم(18). إن التخصيص في إضافة وجه الوقوع جاء جزئيًا استجابة لتعريف الكعبي للعِلم، وبالطبع، الأنطولوجيا المختلفة الكامنة وراءها.

لم يستطع البصريون، بدون التخصيص الذي يقتضيه وجه الوقوع، الحفاظ على رأيهم بأن المعرفة تشترك في (جنسها) مع الاعتقاد أو الصفات الأخرى دون الوقوع في العديد من الصعوبات. حدد أبو هاشم وجه الوقوع بما يتطلب سُكونًا للنفس، وعليه ضمان التمييز بين العِلم والصفات الأخرى التي تشترك في جنسه. ويُعد هذا النوع من الوقوع هو الجنس الوحيد الصحيح لـ«المخصص» الذي يُميِّز اعتقاد العِلم عن «الاعتقاد [على أساس] التقليد»(19). وبحده للعِلم القائم على أنطولوجيا وجه الوقوع، أي سُكون النفس، استبعد أبو هاشم حدود العِلم التي تسمح للمرء بالوصول إليه بوسائل أخرى غير النظر؛ وبذلك استبعد حد الكعبي للعِلم، الذي يمكن بُلوغه بالتقليد. كان استبعاد البصريين للتقليد بوصفه قائمًا مقام العلم أمرًا مهمًا لأنهم وجميع المعتزلة الآخرين، بمن فيهم أسلاف الكعبي في المدرسة البغدادية(20)، والأشعرية(21) أدانوا بالإجماع إقامة التقليد مقام العلم.

---

(17) انظر البغدادي، كتاب أصول الدين، 5.

(18) حد الجُبَّائي العلم بأنه «اعتقاد الشَّيء على ما هو به عن ضرورة أو دلالةٍ» (البغدادي، كتاب أصول الدين، 5؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 523؛ فان إس، نظرية المعرفة، 73).

(19) شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 163أ.

(20) ظل بِشْر بن المعتمر والمردار يعارضان بصورة ملحوظة التقليد بوصفه سببًا للنجاة حتى بين العوام (فان إس، علم الكلام، 4: 671؛ فان إس، نظرية المعرفة، 45).

(21) ريتشارد فرانك، «Al-Aʿarī's Conception of the Nature and Role of Speculative =

علاوة على ذلك، أعلن البصريون كُفر الإنسان المقلّد (imitation):

> المَحكي عن شيوخنا [البصريين] أنّهم [يقولون] إنّ المُتمكن مِنْ معرفة الله سُبْحانه، وهي الاعتقاد [معرفة الله] | المقتضي لسُكون النَّفس [153] [هذا هو الحال]، إذا لم يعرف مع وجوبها عليه يكفر سواءً عَدَلَ عنها إلى التَّقليد أو إلى الشّك أو الظّن والجهل[22].

بوضع التقليد في نفس فئة الظن والشك والجهل فيما يتعلق بالنجاة، كان البصريون يعلنون أيضًا أن ممارسة الكلام واجب ديني (religious obligation). وبالفعل، لم يتحد البصريون موقف الكعبي فقط لعدم صحته من الناحية المعرفية، بل أيضًا لأسباب عقدية: حيث يُعد قبول التقليد انتهاكًا للعدل الإلهي. وقد شرح الجشمي التناقضات العقدية التي ستنتج عن قبوله:

> قال أبو القاسم [الكعبي]: مقلد الحق ناجي، وقال مشايخنا: غير ناجي. [ونرد على أنصار الكعبي] الذين يرون هذا [الأسطر غير مقروءة في المخطوطة](١٢٣) [أنه بموقف الكعبي] يكون القبيح سببًا للنجاة. [وجهة نظرنا، مع ذلك،] أنّ النّظر واجب، ولو جاز التقليد [بوصفه سببًا للوصول إلى العلم] لبطل النّظر وقبح وتحمل المشاق. وأجمعوا [شيوخنا] على حُسن النّظر، ولأنه تعالى أبان عن الأدلة [لوجوده]. ونبه [شيوخنا أيضًا](١٢٤) على وجوب النّظر، فلو جاز التقليد لما حسن ذلك، ولما جاز ظهور المعجز ولأنّ العلم بالله تعالى واجب [ولأنّ] العلم بما يُوجب سُكون النّفس [فلا يمكن قبول التقليد بوصفه سببًا للوصول إلى العلم بالله][23].

= «Reasoning in Theology»، ضمن مجموعة أوراق المؤتمر السادس للدراسات العربية والإسلامية (ستوكهولم، 1972)، 136-154، و«المعرفة والتقليد: أسس الإيمان الديني في الأشعرية الكلاسيكية»، مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية 109 (1989): 37-62.

(22) البستي، كتاب البحث، 26.

(23) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 174أ.

ولإثبات عدم المعقولية الدِّينية (theological implausibility) لجواز التقليد، قدَّم الجشمي افتراضين. **الأول** هو أن استعمال (application) النظر، مع كُل الجُهد الذي يتطلبه، عندما يكون التقليد كافيًا، سيكون بلا جدوى. **والثاني**، هو أن القُبح سينتج عن هذا العبث. وبما أنَّ الله لا يفعل العبث والقُبح، فيجب رفض | جواز التقليد. ومع ذلك، كما نرى فيما [154] يلي، كانت أسباب الكعبي للتسامح مع التقليد بعيدة كُل البُعد عمَّا أوضحه الجشمي.

نظرية المعرفة لدى بواكير المعتزلة

تعود حُدود العِلم عند المعتزلة إلى أبي الهُذَيل. وعلى عكس البصريين اللاحقين مثل الجُبَّائي، اعتقد أبو الهُذَيل أن **العِلم جنس برأسِه غير الاعتقاد**[24]. **وفي وصفه لروايته عن معرفة الإنسان بالله، كان يعتقد أنها معرفة بالاضطرار مستنبطة من خلقه للحوادث في الأجسام**[25](١٢٥). ورأى أن العِلم بالأمور الأخرى يندرج تحت فئات المعرفة «الضرورية» أو «المكتسبة» (الكسب/ المكتسب)، وهو تمييز بدأ قبل المعتزلة ويعود تاريخه إلى أوائل القرن الأول مع القَدَري غَيْلان الدِّمشقي (حوالي 100هـ/ 719م) والجَعْد بن دِرْهَم[26]. ووصف النظَّام العِلم بأنه **«حركة من حركات**

(24) مانكديم، التعليق، 188. المقطع الخاص بأبي الهُذَيل كما يظهر في الطبعة الحالية من كتاب «المغني: النظر والمعارف» لعبد الجبار، 12: 25، هو نص يحتوي على خطأ/ تلف، لأنه يجب قراءة «في» بدلًا من «أنه». ويرجع ريتشارد فرانك أن هناك تناقضًا في نص عبد الجبار، مع أنَّه يقترح تفسيرًا مختلفًا له، «الصفات الإلهية» 465. وحول المؤثرات القديمة على استخدام المعتزلة لمفهوم الاعتقاد، انظر فان إس، نظرية المعرفة، 70-72.

(25) البغدادي، كتاب الفَرق، 101؛ فان إس، نظرية المعرفة، 160، 329.

(26) فان إس، نظرية المعرفة، 114. حول المؤثرات الإيرانية (Iranian influences) على هذه الفئة من التمييز التي يتمسك بها معظم المعتزلة، انظر فان إس، علم الكلام، 4: 666-667.

القلب»[27]، **أو «حركة القلب لوجدان ما يجد»**[28]. وفي نُسخة أخرى من تعريفه، أُضيف (سُكون النفس) بوصفه شرطًا للتحقق من العِلم[29]. وقد أثبت هذا الشرط، كما لُوحظ، فائدته لأبي هاشم.

أُطلق على أولئك الذين أيّدوا الرأي القائل بأن كُل المعارف، بما في ذلك معرفة الله، ضرورية «أصحاب المعارف»؛ وقد ربطوا رأيهم بالكوزمولوجيا الطبيعية (naturalist cosmology)، حيث تحدد أفعال جميع الكائنات بطبيعتها. وكان ثُمَامَة بن أَشْرس (تـ: 213هـ/ 828م) أول مَنْ يُنسب إليه الفضل في الدِّفاع عن نُسخة من الرأي الذي يفيد بأن كُل المعارف، بما في ذلك معرفة وجود الله، ضرورية[30]. وأيَّد ثُمَامَة غياب الفِعل عن الشخص المدرك على أنه استخدم مفهوم التَّولُّد: «**المعرفة |** [155] **متولّدة من النّظر. إنّه [النّظر] فعل لا فاعل له مثل باقي الأفعال المتولّدة»**[31]. وقد اعتنق هذا الرأي بالتزامن مع اعتناقه كذلك أنطولوجيا تفترض أن فعل الفاعل الوحيد ما هو إلَّا الإرادة، بينما تحدث جميع الأفعال الأخرى وفقًا للطبع[32]. وكان لثُمَامة بن أَشْرس وقع تأثير على فهم الجاحظ للمعارف على النحو التالي[33]:

> **كان [الجاحظ] يقول في المعارف: إنّها تقع ضرورة بالطّبع عند النّظر إلى الأدلة؛ ويقول [الجاحظ] في النّظر: أنّه ربما وقع طبعًا واضطرارًا، وربما وقع اختيارًا. فمتى قويت الدّواعي في النّظر، فإنّه ممّا يقع**

---

(27) البغدادي، كتاب أصول الدين، 6؛ فان إس، نظرية المعرفة، 72.

(28) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 6.

(29) لاحظ فان إس هذا الاستخدام المبكر لسُكون النفس في عمل الجاحظ.

(30) الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال، 73؛ فان إس، علم الكلام، 3: 165.

(31) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 50.

(32) الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال، 73.

(33) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 2ب[٩٥]*.

بالطّبع؛ وإذا تساوت [الدواعي] وقع اختيارًا[34].

لم ينكر الجاحظ، كما فعل ثُمَامَة قبله، استخدام النظر لبُلوغ المعرفة الضرورية، بل رأى أن المعرفة التي تحدث بعد النظر سببتها الطِّباع وكانت معرفة ضرورية: «**تقع المعارف عند النّظر طباعًا**»[35]. وشارك الأسواري أيضًا رأي الجاحظ بأن معرفة الله، كما شُهِدَت (experienced) في دار الدُّنيا، هي معرفة ضرورية[36]. ونظرًا لاعتقاد الجاحظ بأن المعرفة ضرورية، فإنه لم يعدها جزءًا من تكليف المرء. ولكنه فهم النظر بصفته على هذا النحو[37]. إن تأكيد الجاحظ على أن معرفة الله المتحققة عند النظر هي معرفة ضرورية كان في جزء منه رد فعل على الشُّكَّاك (skeptics) (أصحاب التجاهل) مثل صالح بن عبد القُدُّوس[38]، الذي أنكر النُّبوة[39] ودحضه الجاحظ[40]. لكن مذهب الجاحظ في «المعرفة الضرورية» كان ردًا على اعتماد بِشْر بن المعتمر على مفهوم التَّولُّد | لشرح بُلوغ المعرفة، [156] وكذلك رد فعل على تعريف النظَّام للمعرفة[41]. بالنسبة للجاحظ، كان كلا الرأيين غير كافيين في التمييز بين التقليد، ومن ثمَّ الظن (falsehood)، والمعرفة، وفتحت الأبواب على مصراعيها لتزدهر الشُّكوك على نطاق واسع[42].

---

(34) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 316.

(35) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 2ب[٩٦]*.

(36) مانكديم، التعليق، 52.

(37) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 2ب[٩٧]*.

(38) فان إس، علم الكلام، 2: 15-20؛ محسن ذاكري (Mohsen Zakeri)، «صالح بن عبد القُدُّوس»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 8: 984-985.

(39) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 2أ[٩٨]*؛ فان إس، علم الكلام، 2: 15-20.

(40) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 47-53.

(41) الجاحظ «المسائل والجوابات في المعرفة» ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979)، 4: 52-56.

(42) فان إس، علم الكلام، 4: 107، 670.

لم تكن المناظرات الجدلية للجاحظ ضد الشُكّاك تعني أن جميعهم كانوا خارج صفوف المعتزلة. بل الأمر أبعد ما يكون عن ذلك؛ فاتجاهات الشُكّاك انتشرت وجذورها عميقة بينهم(43). مثلًا، اعتقد ابن النديم أن أبا سعيد الحُضري(١٢٦) وأبا مُوسَى عيسى بن الهيثم الصُّوفي تسببا في الارتباك (خلّطا)(44). وعليه، أدى مذهب «تكافؤ الأدلة» الذي أيّده المعتزلي أبو حفص الحداد (تـ: 270هـ/ 883م)، إلى إدانته باعتباره مبتدعًا(45)(١٢٧). وفي المدرسة البغدادية على وجه التحديد، انعكس تأثير الشُكّاك المعتزلة في مسيرة ابن الرَّاوندي. فبعد أنْ تتلمذ على الزَّاهد البغدادي المعتزلي أبو مُوسَى عيسى بن هيثم الصُّوفي(46)، وقع ابن الرَّاوندي تحت تأثير المعتزلي -الذي تحول إلى الشَّك- أبي عيسى محمد بن هارون الورَّاق(47). يظل الأثر الذي تركه مسار ابن الرَّاوندي في المعتزلة البغدادية معروفًا لنا أساسًا من خلال كتاب **الانتصار** للخيَّاط، الذي كُتِبَ للدِّفاع عن الجاحظ وغيره

---

(43) تُستخدم كلمتا «السوفسطائية (Safisṭa)» و«أصحاب التجاهل» في المصادر للإشارة إلى الشُكّاك، انظر فان إس، نظرية المعرفة، 232-233؛ علم الكلام، 3: 424؛ 4: 41.

(44) ابن النديم، كتاب الفهرست، 215-216.

(45) المرجع نفسه، 216؛ فان إس، علم الكلام، 4: 89.

(46) فان إس، علم الكلام، 4: 88-89.

(47) ابن النديم، كتاب الفهرست، 216؛ فان إس، علم الكلام، 4: 289-294. أما بالنسبة للمجموعة المسماة «صوفية المعتزلة» من قِبل الناشئ، بما في ذلك أبي عمران الرقاشي وفضل الحدثي وحسين الكوفي، فكانوا معروفين بآرائهم السياسية والزهدية، ولا يتداخلون مع الشُكّاك من صوفية المعتزلة، أو أتباع بِشْر بن المعتمر. فان إس (محقق)، مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات للناشئ الأكبر (تـ: 293هـ) (فيسبادن: فرانتس شتاينر، 1971)، 49-50؛ وحول احتمالية تأليف جعفر بن حرب لهذا العمل ونسبته الخاطئة للناشئ الأكبر (تـ: 293هـ/ 906م)، انظر ويلفرد مادلونج "Frühe muᶜtazilitische Häresiographie. Das Kitāb al-Uṣūl des Ğaᶜfar b. Ḥarb?" Der Islam 57 (1980): 220-236؛ فان إس، علم الكلام، 3: 132.

من المعتزلة ضد طُعون ابن الرَّاوندي(48). وبصورة أكثر مباشرة، يمكن رصد تأثير عمليّ ابن الرَّاوندي الرائدين حول الميثودلوجيا والجدل في كتاب الكعبي «إصلاح غلط ابن الرَّاوندي [في الجدل]».

لا يزال تأثير ابن الرَّاوندي في نظرية المعرفة عند الكعبي غير معروف بأي درجة من التفصيل. ومع ذلك، عمومًا، يمكننا أنْ نرى تأثير | نمو [157]
الشَّك والنزعات النُّسكية بين بعض المعتزلة البغداديين في رفض الكعبي للجدل مع الشُكَّاك وتسامحه تجاه تقليد الأزهدين (انظر أدناه). علاوة على ذلك، فإن عقيدة بِشْر في التَّولُّد هي واحدة من خصائص مناقشات العِلم التي أصرت عليها بشكل واضح الجماعة البغدادية الأولى واستمرت مع الكعبي، على أنها مرت بتحولات كبرى. وقد طوَّر بِشْر بن المعتمر مفهوم التَّولُّد القائم سلفًا ليشمل السمع والبصر والإدراك على أنها أمور تولَّدت عن الإنسان، وليست من صُنع الله(49). وفي المقابل، كان لعقيدة التَّولُّد الموسعة لبِشْر تأثير مباشر في المناقشات المتعلِّقة بالمعرفة في المدرسة البغدادية، أولًا مع جعفر بن مُبشِّر(50)، ولاحقًا الكعبي.

نظرية المعرفة لدى الكعبي

تُعد معرفة الله هي أول الواجبات على العبد. وفي تبنِّي هذا الرأي، اختلف الكعبي مع البصريين، الذين رأوا أن النظر الذي يُؤدي إلى معرفة الله هو أول الواجبات(51). يجب فهم اختلاف الكعبي مع البصريين حول هذه

---

(48) فان إس، علم الكلام، 4: 295-344.

(49) الجاحظ، المسائل والجوابات في المعرفة، 4: 47؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 680؛ فان إس، علم الكلام، 3: 116-121، 4: 668.

(50) المرجع نفسه. فان إس، علم الكلام، 4: 60.

(51) المحلي، البرهان الرائق، الورقة 6ب؛ مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 58.

النقطة الحاسمة على أنه نتيجة لآرائه حول مجموعة من المبادئ المعرفية. فمن خلال الحفاظ على الموقف القائل بأن المعرفة، وليس النظر العقلي، هي أول الواجبات، افترض الكعبي أن هناك وسائل أخرى لمعرفة الله تتجاوز النظر. في الواقع، أيَّد الكعبي الرأي القائل بأن **الله قد يُعرف تقليدًا**، وبقوله هذا، أُدين ليس فقط من البصريين، ولكن أيضًا من الأشاعرة والماتريدية[52]. فقط اتفق أبو إسحاق بن عيَّاش[53] معه في هذا الرأي[54]. وعلى وجود هذا الخلاف، رأى الكعبي مثل البصريين وغالبية المعتزلة، أن معرفة الله معرفة مكتسبة | وليست ضرورية، كما كان يعتقد [158]
أصحاب المعارف مثل ثُمَامَة بن أَشْرس والجاحظ[55].

والأمر الأهم من ذلك هو أن رؤية الكعبي بأن المعرفة وليس النظر هي أول الواجبات لم تكن تهدف إلى إقصاء الدور الحاسم للنظر في بُلوغ المعرفة. بل كان الاعتقاد بأن التقليد مسموح به في بعض الحالات وليس في جميعها واعتباره كافيًا في معرفة الله هو ردُّه على التحديات التي واجهته في علم الكونيات، كما نرى فيما يأتي. إن هذا السياق لموقف الكعبي من التقليد والمعرفة -وأنها أول الواجبات وليس النظر- هو أحد

---

(52) مانكديم، التعليق، 60-61؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 174أ؛ الجشمي، العيون في الرد، الورقة 85ب[٩٩]*؛ أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 302-303؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 42؛ انظر فرانك «المعرفة والتقليد: أسس الإيمان الديني في الأشعرية الكلاسيكية»، مجلة الجمعية الشرقية الأمريكية 109 (1989): 37-62؛ الماتريدي، كتاب التوحيد، 4-5؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 23-24.

(53) أبو إسحاق ابن عياش كان من بهاشمة المعتزلة مشهورًا بزهده، وكان أيضًا أول أستاذ معتزلي للقاضي عبد الجبار (الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 79أ[١٠٠]*).

(54) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 5.

(55) مانكديم، التعليق، 52؛ ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 391؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 158أ.

الأسباب التي دفعت ابن الملاحمي للتقليل من جسامة (gravity) الخلاف بين الكعبي والبصريين حول هذه المسألة[56].

ومع ملاحظة اختلاف البصريين مع الكعبي في ما يُعد أول الواجبات (أي النظر مقابل المعرفة)، أصر ابن الملاحمي على أن الخلاف في هذا السُّؤال هو مجرد خلاف في الألفاظ (**خلاف راجع إلى العبارة**). وبدلًا من ذلك؛ فقد حاول ابن الملاحمي التركيز على ما يشترك فيه الكعبي مع المعتزلة الآخرين، وهو أن النظر يُؤدي إلى معرفة الله. وبعبارة أخرى، اتفق الكعبي مع المعتزلة الآخرين على أن المعرفة مستمدة من النظر، ولكنه أيضًا أيَّد الرأي القائل بإمكانية أن يقوم التقليد مقام العلم في معرفة الله[57].

يعزى إلى الكعبي عدد من الحجج الداعمة لموقفه الرئيس بشأن النظر والتقليد. وقد استشهد بعدد من الأمثلة بوصفها سوابق لقبول التقليد. تستند هذه الأمثلة، المقدَّمة بوصفها حججًا، إلى سوابق تاريخية تتراوح بين أتباع النبي والعامة الذين يُقلِّدون العلماء والزُّهاد[58]. إلا أن أساس طرح الكعبي لهذه الأمثلة يعود إلى وجهة نظره في أن العباد غير متساوين في قدرتهم على استعمال النظر العقلي. وبذلك، يجب على العباد الذين يمكنهم استعمال النظر العقلي استخدامه للوصول إلى معرفة الله، ولكن يجب أنْ يُعطى الخيار لأولئك الذين لا يستطيعون ذلك بالوصول إلى معرفة الله، والنجاة بصورة طبيعية، من خلال التقليد. وكانت هذه الرؤية التي تندرج تحت المجال الهرمي وغير المتساوي بخصوص قُدرة العباد على الوصول

---

(56) ابن الملاحمي، كتاب الفائق، 382.

(57) مانكديم، التعليق، 60-61؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 174أ؛ الجشمي، العيون في الرد، الورقة 85ب[١٠١]*؛ أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 302-303.

(58) مانكديم، التعليق، 61-63؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 29أ، المجلد 4 الورقة 174أ؛ البستي، كتاب البحث، 26.

[illegible]

> [illegible] [1]

[illegible] [2] [illegible] [3] [illegible] [4] [illegible]

---

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

[4] [illegible]

وفيما يتعلّق بشرح كيفية حدوث التّوليد، تأثر الكعبي بوصف النظّام للقلب بوصفه محلًا للمعرفة[63]. وبالنسبة للكعبي، القلب ليس فقط محلًا للمعرفة، بل إن المعرفة توليد من (بِنْية) القلب. وجوّز الكعبي للعقل | أنْ [160] يتولّد من بِنْية القلب تمامًا مثل الجنون والسّهو[64]. وتختلف بِنْية كل قلب عن الآخر، وهذه الاختلافات لها تأثير في قُدرة الأفراد على تحقيق (العلوم الدقيقة اللطيفة)[65]. ووفقًا لأبي رشيد والبصريين، لا قيمة للمفاهيم المستمدة من مذهب الطبائع لأنها ترفض وجود الطبيعة بوصفها إطارًا كونيًا. كما كان مذهب الطبائع أيضًا الإطار الأساس لوجهة نظر الكعبي بأن التمييز بين المعرفة الضرورية والمعرفة المكتسبة يستمر حتى في الحياة الآخرة[66]. وبعبارة أخرى، رأى السببية الطبيعية مستقلة عن التغيير الأخروي (eschatological change). ومع ذلك، جدير بالذكر هنا أن أبا رشيد قد بين واعترض على استخدام الكعبي لمفهوم المِزاج (constitution) في حجته لإثبات وجود تناقضات في قدرات العباد على تحقيق المعرفة[67]. مع مفهوم المِزاج، يبدو أن الإطار الكوني للكعبي ليس متأثرًا فقط بمذهب الطبائع، ولكن أيضًا بصورة أكثر تحديدًا بتعرضه للمواد الجالينوسية (Galenic material)[68].

---

(63) فان إس، علم الكلام، 3: 380؛ فان إس، نظرية المعرفة، 72.

(64) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 319، ويعتقد الكعبي أيضًا جواز أنْ يفعل النائم في قلبه العِلم مُتولدًا حتى يفعل العلم بالله تعالى وبصفاته وبصدق رسله، وكذلك المغمى عليه. المرجع نفسه، 324.

(65) المرجع نفسه، 318.

(66) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 330-332؛ مانكديم، التعليق، 52؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 156أ.

(67) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 319.

(68) هانس هينرش بيسترفيلد، Galen Traktat 'Dass Die Kräfte der Seele den Mischungen des Körpers folgen' in Arabischer Übersetzung (Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft Franz Steiner, 1973)؛ مانفريد أولمان، الطب الإسلامي، 39.

إن مع تصور الكعبي أن العباد غير متساوين في قُدرتهم على استعمال النظر العقلي، ووجود تراتبية بين الذين يستخدمون النظر العقلي والذين يتبعونهم، وعليه قبول التقليد للوصول إلى معرفة الله؛ يُطرَح سؤالٌ مفاده كيف يمكن أنْ تكون هذه الرؤية الكونية قد أسهمت في فهمه لمكانة الوحي بوصفه مصدرًا للمعرفة الدِّينية؟ نجت (survived) مقالات متنوعة تصف آراء الكعبي حول مكانة الرِّسالة والبعثة فيما يتعلَّق بالمعرفة. ومع ذلك، فمن الصعب الوصول إلى استنتاجات عامة حول دور الرِّسالة في نظرية المعرفة لدى الكعبي من هذه المقالات فحسب. ويعود ذلك جزئيًا إلى حالة التجزُّؤ الشديدة التي نجت بها هذه المقالات حول الرِّسالة والبعْثة. مثلًا، تتناول الأدلة المتاحة حول دور البعْثة أمورًا لا تتعلق مباشرة بالمعرفة الدِّينية. فكما تناولنا سابقًا، معرفة اللغة بحسب الكعبي تظهر من خلال التوقيف.
| وعلاوة على ذلك، يعد الكعبي وجود النبي ضروريًا لنقل المعرفة [161]
اللُّغوية[69].

ومع ذلك، تبدو آراء الكعبي التي تشير إلى إمكانية أنْ يكون هناك نبي ينقل المعرفة اللُّغوية والطبية فقط، أي أنه من الممكن أنْ يكون هناك نبي لا شريعة معه[70]، تبدو وكأنها استجابة لنقاش تاريخه غير متوفر لدينا. والجزء الوحيد من تاريخ هذا النقاش المتاح لدينا هو اتفاق الكعبي مع الجُبَّائي فيما يتعلق بهذا الرأي؛ حيث قال الجُبَّائي بإمكانية أنْ يكون لدى النبي رسالة بلا تكاليف شرعية. وعارض أبو هاشم الجُبّائي، واعتقد أن رأي والده يعني أن الله يفعل العبث[71]. وبالنسبة لأبي هاشم، يمكن تعلم اللُّغات من خلال «المواضعة» و«الاصطلاح»، ويمكن التوصل للمعرفة الطبية (الأغذية والسُّموم) من خلال التجربة[72]. في ظاهر الأمر، يبدو أن

---

(69) شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 63ب.

(70) أدانغ، مادلونج، وشميتكه (محققون)، طوالع علم الكلام المعتزلي، 157.

(71) المرجع نفسه.

(72) المرجع نفسه.

القول بأن الله يمكن أنْ يرسل نبيًّا بلا شريعة معه، ولكن فقط رسالة علمية (scientific)، يعني أنه يجادل بأن التدخل الإلهي له دور أكبر في المعرفة العلمية. ولكن دون سياق، لا يمكن تقييم الآثار الكاملة لخبر الكعبي بوجه كاف. وبما أن تاريخ النقاش لا يُعرض إلا من وجهة نظر الخلاف بين أبي هاشم ووالده الجُبَّائي، فلا يزال غامضًا ما الذي كان يَرد عليه الكعبي بالضبط. إن موقف الكعبي بشأن الأنبياء في المسائل غير الشرعية مذكور في نص «زيادات شرح الأصول» فقط بوصفه استطرادًا جانبيًا حول موضوع الاختلافات بين الجُبَّائي وأبي هاشم. فبالنسبة للجُبَّائي، فمن الجائز أنْ يكون هناك (**نبيًا لا شريعة معه**)، أو (**مجددًا لشرع مُنْدرس**) الذي يمكن معرفته فقط من خلال هذا النبي[73].

وأخيرًا، اتخذ الكعبي موقفًا صارمًا من النقاش مع الشُكَّاك؛ ويمكن أنْ يكون هذا انعكاسًا لتفاعلاته معهم. ويمكن قراءة نمو الشَّك بين الأجيال السابقة من المعتزلة، وخاصة في حالة ابن الرَّاوندي، على أنه عامل في المعارضة التي أبْدَاها الكعبي حتى في الجدل معهم، ذلك مع أن معاصره الجُبَّائي جوَّز ذلك. زيادة على ذلك، هناك أسباب داخل منظومة الكعبي تُفسِّر هذا الموقف؛ إذ أشار الكعبي إلى أنه بما أنهم ينكرون مبدأ وجود المعرفة، فلا يمكن مناظرتهم والرد عليهم. وفي كتابه «كتاب الآراء والدِّيانات»، استدعى الكعبي حجة الفلاسفة القدامى (المتقدمون) لدحض الإنكار الذي يقوم به الشُكَّاك لوجود المعرفة.

[162] **| [ناقض الفلاسفة المتقدمون الشُكَّاك قائلين]: أبعلم قلتم إنّه لا علم ولا حقيقة؟ فإنْ قالوا [الشُكَّاك]: نعم. ثبتوا العِلم. وإنْ قالوا: لا. [فإن هؤلاء الفلاسفة المتقدمين جادلوا بأنهم] لم يستحقوا الرد. وإنْ أظهروا [الشُكَّاك] الشك، قيل لهم: أتعلمون أنكم شاكون، أم لا، على سبيل**

(73) المرجع نفسه.

ما تقدم؟ وبين [الكعبي] أنَّ أحدهم، إذا نزل به المكروه يفعل [بنفس الطريقة] فِعل العالم[74].

يعود سبب منع الكعبي مجادلة الشُكَّاك إلى اعتقاده بأن المعرفة لا تتحقق إلا إذا أقر حاملها أنه يعرف: «**العَالِم يَعْلم من نفسِه أنَّه عَالِم ضَرورة**»[75]. وبعبارة أخرى، بالنسبة للكعبي، الشُكَّاك لا يقرون بأنهم يعرفون، واستنادًا لهذا الرفض للاعتراف بإمكانية المعرفة، فلا يمكن مكالمتهم[76].

حالة الشهادة البصرية المثيرة للجدل: تعريف الكعبي للعِلم

تعرض حد الكعبي للعِلم لانتقادات من المصادر الكلامية الأربعة التي استُخدمت هنا لإعادة بناء أفكاره. في الواقع، يبدو أن حدود المعتزلة المدرسية للعِلم قد تطورت، على الأقل جزئيًا، بوصفها ردة فعل على حد الكعبي له. ومعظم مناوئي الكعبي الكلاميين سبق أنْ وضعوا حدودًا جديدة للعِلم مشفوعة بتفاسير لسبب عدم صلاحية حد الكعبي[77](١٢٨). وقد اعترض البصريون، بإسهاب، على حد الكعبي للعِلم بأنه «**اعتقاد الشَّيء على ما هو به**». وعلى أن تركيزهم كان، بطبيعة الحال، على إنهاء جدلهم ضد الكعبي بنجاح، فإنهم عن غير قصد قدموا دليلًا عن بعض الأسس

---

(74) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 41-42.

(75) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 179أ، الورقة 197ب؛ شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 164ب.

(76) شميتكه، تعليق مجهول، الورقة 154ب.

(77) البستي، كتاب البحث، 26؛ عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 17؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 3، الورقة 167أ(١٠٢)*؛ المجلد 4، الورقة 174أ؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 4؛ ابن فُورَك، مجرد مقالات، 11؛ البغدادي، كتاب أصول الدين، 5؛ ابن ميمون، شرح الإرشاد، 41-42. مطهر بن طاهر المقدسي كان مثالًا نادرًا على أحد أتباع الكعبي (المقدسي، كتاب البدء)، 1: 19.

الأنطولوجية لخياراته المعرفية عندما أبرزوا بعضها. **وأوضح أبو رشيد أن** حد الكعبي للعِلم بأنه «**اعتقاد الشّيء على ما هو به**» | [163] **يعني أنَّ العِلم إنما** يكون علمًا «**لعينِه وذاتِه**» وليس لوقوعِه على وجه[78].

كان اعتراض أبي رشيد بأن من الدَّور حد العِلم بأنه ما هو عليه «لذاتِه»، تمامًا كما أن من الدَّور تعريف السواد بأنه سواد «لذاتِه». **فهذا من** شأنه أنْ يُنتج قضية غير منطقية مفادها (**لوجب أنْ لا يجوز أنْ يكونَ من جنسِ العِلم ما ليس بعِلم**)، ولوجب القول (**بأنه كان لا يجوز فيما هو علم أنْ يوجد ولا يكون علمًا**)[79]. ومع ذلك، يبدو أن الكعبي أيَّد هذا الحد بالضبط بسبب ما يلي منه؛ إذا كان للمعرفة فئتها الخاصة[80] فلا داعي لأي شرط إضافي لتمييزها عن صفة أخرى.

في تحديد العِلم بأنه يجب أنْ يكون علمًا (لوقوعِه على وجه)[81]، أيَّد أبو رشيد فهم أبي هاشم للصفات على أنها متشابهة أنطولوجيًّا فيما بينها، أي دون تمييز وجه الوقوع. وبذلك، لاحظ أبو رشيد أنه في حالة صفة العِلم، دون وجود وجه الوقوع، الذي يعني بالنسبة له سُكون النفس، لا يمكن وجود تمييز بين صفة العِلم والتقليد[82]. ويجدر بالذكر أن الخلاف الأنطولوجي الذي يكمن وراء الاختلاف بين حد الكعبي للعِلم وحد أتباع أبي هاشم مطابق للاختلاف الأنطولوجي الذي يقوم عليه حدهم للحُسن والقُبح[83].

وأوضح الجشمي[١٢٩] أن حد الكعبي للعِلم (**اعتقاد الشّيء على ما هو**

---

(78) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 287-300.

(79) المرجع نفسه، 287.

(80) المرجع نفسه، 300، 303.

(81) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 287.

(82) المرجع نفسه.

(83) انظر الفصل الثالث.

به) يسمح بتولُّد المعرفة، التي هي اعتقاد، عن طريق النظر العقلي بقدر ما تتحقق عن طريق التقليد(84). وقد أوضح الجشمي ذلك على النحو التالي:

احتج أبو القاسم [الكعبي] [في موقفه من التَّقليد كوسيلة للعلم] بأنَّ العِلم اعتقاد الشَّيء على ما هُو به فقد حصل، ولأنَّ [الكعبي يُجادل بأنَّ] المقصود مِن النَّظر الاعتقاد وقد حصل(85).

[164] يُشير حد الكعبي للعِلم إلى أنه مثلما يمكن أنْ يحصل (الاعتقاد) بسبب النظر العقلي، يمكن أنْ يحصل أيضًا بسبب التقليد، وبالتالي يمكن أنْ يكون التقليد وسيلة مشروعة للوصول إلى معرفة الله. ومع ذلك، فإن حده للعِلم المأخوذ خارج السياق الكامل لنظرية المعرفة يترك للقارئ انطباعًا بأن الظن لا يمكن تمييزه عن الحقيقة (truth). ومع ذلك، وعلى قلَّة الإشارة إليه في المصادر، فإن حده للعِلم كان مقيدًا بشروط إضافية للتحقق. وبالفعل، اعترض الجشمي على ذلك وعدَّه شرطًا زائدًا للتحقق:

عند أبي القاسم [الكعبي] صحَّة النَّظر وأنَّه يولِّد العِلم يُعْلم بدليل، وعندنا [الجُشمي] حُسن النَّظر إذا أدى إلى منفعة وتعرى عن وُجُوه القُبح يُعلم ضرورة في الجُملة(86).

إن التحقق الإضافي للنظر العقلي الذي يطلبه الكعبي يشير إلى خصائص أخرى فُقدت من فهم الكعبي للنظر العقلي. وأحد الأمور الواضحة هو أن التقليد في المعرفة، وإن كان مقبولًا؛ فإن التحقق من صحة المعرفة التي يوصل إليها عبر التقليد يجب أنْ يتم بالنظر العقلي، ويجب التحقق من صحتها بدليل(87). باختصار، طالب الكعبي بأنْ يخضع

(84) النسفي، تبصرة الأدلة، 1: 4.

(85) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 174أ.

(86) المرجع نفسه، المجلد 4، الورقة 217أ.

(87) وكما لاحظنا سابقًا، فالإطار الأكبر لإصرار الكعبي على وجود دليل للتحقق من =

أولئك الذين يجب عليهم استعمال النظر العقلي للوصول إلى العِلم لعملية صارمة إضافية، مع أن تفاصيلها لا تزال غير واضحة.

* * *

كانت نظرية المعرفة لدى الكعبي في جزء منها استجابة لأزمة الشَّك التي انتشرت في مدرسته البغدادية وبين المعتزلة عمومًا(١٣٠). | كما اعتمدت نظرية المعرفة [165] الخاصة به على استخدام بِشْر بن المعتمر لمذهب التَّولُّد في حده للعِلم. ومع ذلك، فإن إبستمولوجيا الكعبي كانت أكثر من أيّ مذهب كلامي آخر دُرس حتى الآن في كونها نُقطة تحوُّل في الفكر المعتزلي. وينطبق هذا خصوصًا على آرائه التي تُشير إلى أن أول الواجبات هي المعرفة وليس النظر العقلي، وتسامحه المشروط مع التقليد لمجموعة من المكلَّفين، وحده للعِلم. تمثل هذه المقالات نُقطة تحوُّل؛ ويعود ذلك جزئيًا إلى كون وجهات نظر المعتزلة البصرية المدرسية حول العِلم، وكذلك الكتابات غير المعتزلية (أعمال الأشعري والماتريدي) يبدو أنها وضعت منهجيتها الخاصة استجابةً لهذه الآراء. ومع ذلك، فإن الأسس الكونية والأنطولوجية لنظرية المعرفة لدى الكعبي هي التي تكشف بصورة أكثر وضوحًا عن عمق رؤيته العقدية واختلافاتها عن رؤية نظرائه وخلفائه البصريين.

= النظر العقلي غير متوفر في المصادر، ولكن يمكننا الاستنتاج أنه ينبع من التركيز الأكبر على التحقق. وربما كان اليقين المطلق الذي طالب به الكعبي كان له مثيل في فكره التشريعي. وعلى عكس معظم البصريين، أصر الكعبي على أنْ يكون العلم الحاصل عن الرواية المتواترة مكتسبًا وليس علمًا ضروريًا. وللحصول على معرفة الرواية المتواترة، اشترط استعمال النظر العقلي. واتفق أبو الحسين البصري مع الكعبي على هذا الرأي (كتاب المعتمد في أصول الدين(١٠٣)*، تحقيق: أحمد بكير وحسن حنفي (دمشق: المعهد الفرنسي في دمشق، 1965))، 2: 552. انظر أيضًا أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسي، العُدة في أصول الفقه، تحقيق محمد القمي (قم: Sitara، 1997)، 1: 72-73؛ والجويني، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم، (الدوحة: طبع على نفقة خليفة بن حمد آل ثاني، 1979)، 1: 579. (أشكر ديفين ستيوارت Devin Stewart على هذين المرجعين الأخيرين).

مذهب الطبائع

بحسب ما ذكرناه في المقدِّمة، فقد جاءت إسهامات الكعبي في علم الكونيات (دقيق أو لطيف الكلام)[1] لتُمثِّل أكبر العناصر القائمة في مجال دراسته للعقيدة الدِّينية، إلا أن معالجتها تتجاوز نطاق معالجتنا هنا. والواقع أنه على أهمية هذه العناصر التي وصلت إلينا، إلا أنها في حالة غير مكتملة يتعذَّر معها دراستها دراسة وافية، مثلما أشار دناني[2]. ولكن يمكننا التعرف عبر الثلاثة فصول السابقة على أحد مكونات مذهبه الكوني، تحديدًا (مذهب الطبائع)[3]، الذي يُعد ركنًا أساسيًا لاستدلالاته الغائية

(1) انظر هورتن، المشكلات الفلسفية، وحديثًا، التعليق المجهول على عمل ابن متّويه (شميتكه، تعليق مجهول).

(2) دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 10-11. من بين إسهاماته الأكثر شهرة في علم الكونيات أن الذرة (الجزء الذي لا يتجزأ) لا قسط لها من المساحة، على عكس الآخرين، خاصة المعتزلة اللاحقة (أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 58-59؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 135-136). واعتقد أيضًا أن الذرة تفنى دون وجود البقاء، وعليه فإن الذرة تفنى عندما لا يخلق الله تعالى لها البقاء. (أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 74-81، 83-87). وربما يكون الأكثر أهمية على الإطلاق بالنسبة لما يشترك فيه مع الأشاعرة ومذهب التوافق الكلامي (kalām occasionalism) وهو رأيه بأن الأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء (أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 177-179؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 44). كان الكعبي معروفًا أيضًا بإحالة أن يكون في العالم خلاء (أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 47-56)، وأجرى مناظرات مع الرازي حول هذه المسألة (أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 47-56). وبشأن المناظرات مع الرازي حول هذا الموضوع، انظر فان إس، علم الكلام، 4: 469.

(3) أُترجم هذا المصطلح الفني باسم «مذهب الطبيعة (doctrine of nature)» بدلًا =

(theological argumentation). وقد سلطت الضوء على دور مذهب الطبائع في دفاع الكعبي عن المواقف الدِّينية السابقة وتأييده لها، مثل وجهة نظره تجاه صفة الإرادة الإلهية والأصلح، إضافة إلى آرائه الجديدة مثل أطروحاته حول نظرية المعرفة(4). وبحسب ما تناولته بشيء من التفصيل في الفصول الثاني والثالث والرابع، وقبل ذلك في الفصل الأول حول المصادر، فإن الدليل على دور مذهب الطبائع في عقيدة الكعبي يختلف من مقالة لأخرى. بيد أن ثمة أدلة كافية على دوره، لحثنا على التعرف على مكونات مذهبه؛ لا سيما أوجه اختلافه عن مؤيديه السابقين؛ ما يمكننا من استكمال دراستنا لمذهبه وإعادة بنائه(5).

[167] في العناوين التي وصلت إلينا | لمؤلَّفات الكعبي هناك أدلة وافرة على اهتمامه بالمسائل الكونية، كما هو الحال في «المسائل الواردة في العجز»، و«كتاب تأييد مقالات أبي الهُذَيل في الجُزء»، و«كتاب في التولُّد وأفعال الطِّباع»، و«كتاب في القول في الطَّبع وقلب الأعراض». وتشهد أعمال أخرى، أشمل، على إسهاماته العديدة في علم الكونيات، مثل «كتاب أوائل الأدلة» و«عيون المسائل»(6). علاوة على ذلك، لا بد من أن إسهاماته في علم الكونيات كانت تدين بشيء لأستاذه الخيَّاط، واهتمامه الطويل بذلك. وبينما نجا القليل من التفاصيل من كلام الخيَّاط، فإن معتقداته الكونية، إضافة إلى موقف الكعبي منها، تبرز في المصادر. مثلًا،

= من «مذهب الطبائع (doctrine of natures)» الأكثر حرفية لتسهيل الإشارة إليها باللغة الإنجليزية. وعندما أتحدث عن العناصر الأربعة التي يُستمد منها مصطلح «الطبائع»، فإني أتحدث عن «الطبائع» في صيغة الجمع (انظر أدناه).

(4) انظر الجدول 4B.

(5) للمناقشات السابقة حول مذهب الكعبي في الطبائع، انظر ماري برنارد، «نقد لمفهوم الطبائع في الكلام»، الدراسات الإسلامية 51 (1980)، 71، 87، 90؛ ومكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 189-232.

(6) انظر المقدمة: عناوين الأعمال المفقودة.

اختلف الكعبي مع الخيّاط في تبنيه للرأي القائل بأن المعدوم هو جسم[7](١٣١). وبدلًا من ذلك، اعتقد الكعبي أن المعدوم لا يُوصف بأنه جوهر ولا بأنه عرض، بل هو مجرد شيء[8].

أما بشأن تبنيه لمذهب الطبائع، فقد وقف الكعبي في نهاية إرث (tradition) طويل لأنصار المعتزلة الأوائل[9]. وفي وقت لاحق، ربما تأثرت المطرّفية في اليمن بالزيدية(١٣٢) الذين اتبعوا علم الكونيات الطبيعي (naturalist cosmology) للكعبي. ومع ذلك، كان مذهب الكونيات الطبيعي للمطرّفية بعيدًا جدًا عن موقف الكعبي والزيدية الذين تبعوه[10]. ولم تكن المطرّفية منفردة في التأكيد على أن حدوث العالم كان من الطبائع الأربع (أو الثلاثة) (elements)، ولكن على عكس الكعبي، رفضوا الذرية (atomism) تمامًا. وخارج المعتزلة، تبنّى الماتريدي مذهب الطبائع، ولكن بعد القرن الخامس/الحادي عشر رفض أتباعه، بمن في ذلك أبو المعين النسفي، ذلك الاتجاه[11]. أما بالنسبة لمذهب المعتزلة في الطبائع، فكان آخر المؤيدين المبرزين له هو الكعبي، حيث كان البصريون والأشاعرة معارضين بشِدَّة لهذا المذهب[12]. ويتبع هنا ملخص موجز لمذاهب المعتزلة

---

(7) فان إس، «الخيّاط»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 4: 1162-1164؛ مادلونج، «عبد الرحيم... الخيّاط» الموسوعة الإيرانية، 1: 143-144.

(8) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 37-47.

(9) فان إس، علم الكلام، 4: 458؛ ريتشارد فرانك، «تنويهات وملاحظات حول الطبائع في تعاليم الماتريدي»، ضمن Mélanges d'Islamologie: مجلد مخصص لذكرى أرماند أبيل من قبل زملائه وطلابه وأصدقائه، تحرير بيير سالمون (لَيْدن: بريل، 1974)، 147.

(10) انظر مادلونج عن سليمان بن محمد بن أحمد المحلي البرهان الرائق المخلص من ورط المضائق، «مخطوطة مطرفية».

(11) رودولف، الماتريدي، 6، 282-283، 285-286.

(12) فان إس، علم الكلام، 4: 469-470؛ برناند، نقد لمفهوم الطبائع، 74، 87؛ فرانك، «تنويهات وملاحظات حول الطبائع»، 148.

الأوائل في الطبائع(13). ولوضعها إضافة إلى مذهب الكعبي في الطبائع في منظورها الصحيح، أوضح أولًا الملامح الرئيسة لعلم الكونيات المعتزلي.

[168] | كان علم الكونيات (دقيق أو لطيف الكلام) جزءًا لا يتجزأ من مشروع الفكر الكلامي المعتزلي (kalâm intellectual)، تمامًا كما كانت التساؤلات الدِّينية (جليل الكلام)(14) التي تناقش صفات الله وعدله. احتوى الكلام الكوني (Kalâm cosmology) على مجموعة متنوعة من الموضوعات، بما في ذلك الأنطولوجيا والفيزياء والأنثروبولوجيا(15). علاوة على ذلك، كان لجميع الاستفسارات الكونية تأثير مختلف في الأبحاث الكلامية بدرجات متفاوتة. ومن أمثلة ذلك الاستدلال على وجود الله(16): فغالبًا ما يُدرج المعتزلة «الخلق الزمني للأجسام والأعراض» باعتباره المبدأ الأوَّل لتأسيس الوحدة الإلهية(17). وفي الفيزياء المعتزلية - والأشعرية-، يُفهم العالم على أنه خُلق في زمان (مُحْدَث)، وأن إحداثه واطراده (formation and continuous) مرهون بوجود إله خالق (مُحْدِث).

معظم المعتزلة(18) بدءًا من مُعمَّر بن عبَّاد(19) كانوا ذريين

---

(13) لا تزال معرفتنا بتاريخ مذهب الطبائع بين المعتزلة والمتكلمين أوليّة جدًا، فرانك، «تنويهات وملاحظات حول الطبائع»، 137-149.

(14) حول جليل الكلام، انظر، مثلًا، الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1-300.

(15) بشأن مجال الموضوعات المدرجة تحت التحقيق الكوزمولوجي في الكلام (دقيق الكلام، وأحيانًا لطيف الكلام)، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، 301-449؛ فان إس، علم الكلام، 3: 138-139 (حاشية 48)؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 3-4.

(16) بشأن صلة الفيزياء بدليل وجود الله، انظر مانكديم، التعليق، 92-122. انظر كذلك كرايغ ويليام لين، حجة الكلام الكونية، 3-18. (لندن: ماكميلان، 1979)، 3-18.

(17) انظر «باب الدلالة على حدوث الجواهر والأجسام [وهو الأصل الأول من التوحيد]»، ضمن كتاب الفائق لابن الملاحمي، 11-15؛ وانظر أيضًا مانكديم، التعليق، 92-94.

(18) فرانك، ميتافيزيقا الكائن المخلوق، 39-44.

(19) فان إس، علم الكلام، 3: 67.

(atomists). وكان المذهب الذري للمعتزلة، والأشعرية الذين اتّبعوهم في هذا المسألة، يشترك في الرأي بأن العالم يتألّف من «أجسام» تتألّف من «جواهر» و«أعراض»[20]. وكانت هذه الذرات، التي عُدَّت غير قابلة للتجزئة، يُشار إليها في كثير من الأحيان بـ«الجزء الذي لا يتجزأ»[21]. وواحدة من خصائص مذهب المعتزلة الأوائل في الذرية، والتي تبناها أيضًا أبو هاشم والجُبَّائي والكعبي، هي تصوُّرها للذرات على أنها غير ممتدة في الخلاء، وليس لها حجم مادي[22]. وكانت هناك فئتان من الأعراض: | [169] تلك التي يُمكن إدراكها وتلك التي لا يُمكن إدراكها. وقد صُنِّفت الأعراض التي يمكن إدراكها إلى سبعة أنواع: «الألوان، والطعوم، والروائح، والحرارة، والبرودة، والآلام، والأصوات»[23]. ومن بين الأعرض غير المدركة[24]، كانت هناك أربعة أنواع: «الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون». وقد صُنِّفت هذه الأعراض الأربعة على أنها «أكوان»، والتي لا يُمكن للأجسام الاستغناء عنها[25]، لأنها كانت تهدف إلى تفسير تحيُّزها المكاني (spatial behavior)[26].

---

(20) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 301-306؛ عبد الحميد إبراهيم صبرة، «الكلام الذري بوصفه فلسفة بديلة للفلسفة الهيلينية»، ضمن اللاهوت العربي، الفلسفة العربية: من الكثرة إلى الواحد: مقالات احتفاء بريتشارد م. فرانك، تحرير جيمس إي مونتغمري (Leuven: Peeters، 2006)، 199-272؛ وعبد الحميد إبراهيم صبرة، «الأنطولوجيا البسيطة لعلم الكلام الذري: مخطط تفصيلي»، Early Science and Medicine 14 (2009): 68-78.

(21) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 314.

(22) بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 9؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 135. يشرح دناني أن هذا الفَرق بين المعتزلة الأوائل واللاحقين يتعلَّق بالاختلافات في فهمهم لاحتلال الذرة للخلاء (التحيُّز). (النظرية الفيزيائية للكلام، 108).

(23) مانكديم، التعليق، 92.

(24) المرجع نفسه، 92-96.

(25) المرجع نفسه، 94.

(26) صبرة، «الكلام الذري»، 209-211.

ولكن لم يكن جميع المعتزلة الأوائل ذريين. حيث رأى ضِرار بن عمرو[27] (تـ: 200هـ/ 815م) أن الأشياء أُلِّفت وجُمّعت من الأعراض، وعليه صُنِّف هو وأولئك الذين تبعوه في هذا الأمر «أصحاب الأعراض»[28](١٣٣). وعلى النقيض من ذلك، اعتقد النظّام أنه لا توجد أعراض إلّا الحركة[29] وأن الذرات القابلة للقسمة بلا حدود هي المكوّنات الوحيدة للعالم[30]. وبينما كان النظّام وضِرار بن عمرو يقفان في الطرف الأقصى لسلسلة (spectrum) وجهات النظر الكونية المعتزلية بسبب مواقفهما غير الذرية، فإن حتى آراء الذريين المعتزلة، وتعبيراتهم عن مذهب الطبائع كانت بعيدة كل البعد عن الاتّساق. وفي الحق، كانت صيغ «أصحاب الطبائع» المعتزلة الأوائل متباينة بعضها عن بعض بالقدر نفسه الذي كانت به مظاهر الأنساق الفيزيائية (physical systems) الأوسع التي وضعوها.

مذاهب المعتزلة الأوائل حول الطبائع

إذا كان بإمكاننا التحدث عن خَصِيصَة موحِّدة (unifying feature) لمذاهب المعتزلة في الطبائع، فسيكون ذلك الاعتقاد في وجود الطبائع، الموصوفة بـ (الطبع، الطبائع، أو طباعًا) التي تُحدد الأفعال والتحيُّزات للذوات التي

---

(27) استُبعد ضرار بن عمرو من قواميس التراجم المعتزلية[١٠٤]* بسبب مذاهبه المستقلة، وعلى رأسها مذهب الجبرية، فان إس، علم الكلام، 3: 33؛ الخيّاط، كتاب الانتصار، 98؛ عبد الجبار، فضل الاعتزال، 163.

(28) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 305-306، 345-346؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 4؛ فان إس، علم الكلام، 3: 38-42.

(29) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 378، 403-404؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 5؛ فان إس، علم الكلام، 3: 309-323.

(30) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 318؛ فان إس، علم الكلام، 3: 309؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 121.

حلَّت فيها (entities that they inhabit). وبعد استعراض بعض التعبيرات التي تُعبِّر عن هذا المذهب، يصبح من الواضح أيضًا | أن الرؤية المركزة [170] على الطبائع، على جاذبيتها في توفير مبدأ السببية لشرح كيفية حدوث العالم، فإنها تطرح تحديًا وجوديًا لفكرة الله الخالق القادر على كل شيء.

عُثِرَ على مذهب الطبائع للمرة الأولى بين المعتزلة في الوقت نفسه الذي ظهر فيه مذهب الذرة؛ حيث كان مُعمَّر بن عبَّاد، الذي سبق أنْ تعرفنا عليه، أوَّل مَنْ صاغ وجهة نظر كلامية ذرية للعالم، وكان أيضًا أوَّل مَنْ دعا إلى مذهب الطبائع. رأى مُعمَّر بن عبَّاد أن الله هو الخالق للأجسام، وفهم الأعراض بأنها من (اختراعات) الأجسام إما (طباعًا) كما في حالة النار التي (تُحدِث) الإحراق، أو بالاختيار كما في حالة الحيوان الذي يتسبب في الحركة أو السكون[31]. أثار الفِعل الذي خصَّصه مُعمَّر لطبيعة الأجسام في تحديد خلق الأعراض انتقادات من ابن الرَّاوندي، الذي، كما يُشير الخيَّاط، كان هو نفسه مؤيدًا لمذهب الطبائع وفي هذا الاعتماد اعترف بنفي الفِعل الإلهي (divine agency)[32]. وأصر الخيَّاط على أن مُعمَّر بن عبَّاد رأى الله هو المُمرض المُسقم للإنسان وإصابة النباتات، ولكنه نفى فقط فِعله فيما يتعلَّق بالضرر الذي يلحق بالنباتات، والذي فهمه بأنه يُسببه الظُّلم الذي يرتكبه الإنسان والذي لا يمكن أنْ يُسببه الله[33].

تجنَّب الخيَّاط التطرق إلى موقف مُعمَّر بن عبَّاد الذي يرى أن الله يخلق الأجسام فقط والقيود الحاصلة عن ذلك على قُدرة الله[34]. ومع

---

(31) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، ترجمة دانيال جيماريه وغاي مونوت (باريس: Peeters، 1986)، 1: 46.

(32) الخيَّاط، كتاب الانتصار، 47.

(33) المرجع نفسه.

(34) المرجع نفسه.

ذلك، لا يُمكن تجاهل تهميش الفِعل الإلهي في صيغة مُعمَّر بن عبَّاد الذي لا مناص منه في رواية الخيَّاط، كما نرى هنا: «**اعلم أنَّ مُعمرًا كان يزعم أنَّ هيئات الأجسام فِعل للأجسام طباعًا على معنى أنَّ الله هيأها هيئة تفعل هيئاتها طباعًا**»[35]. طبَّق مُعمَّر بن عبَّاد المنطق نفسه الذي يحكم العلاقة بين الأجسام والحوادث على القرآن ككائن؛ حيث إنه أيضًا جسم تُحَدِد طبيعته الحوادث التي تحدث فيه[36]. ويبدو أن معمرًا يمنح الإنسان الاختيار إلى حدٍ ما، حيث يرى أن أيّ شيء يحدث في المكان الذي يشغله الشخص [171] (حيّز) فهو فِعله. أما بالنسبة | لما لا يتعلَّق بالمكان الذي يشغله الشخص، فينبغي فهمه بوصفه فِعل ذلك الشَّيء الذي يتركز فيه الفعل وفقًا للطبيعة (**ما وُجِد فيه طباعًا**)[37]. ودمج ثُمَامة بن أَشْرس بعض عناصر مذهب الطبائع لديه في علم الكونيات أيضًا[38]. وتحدَّث عن فِعل (مُحْدَث) يتشكَّل وفقًا (للمطبوع). وينطبق هذا، مثلًا، على النار التي لا يكون منها إلَّا التسخين، أو أي مطبوع على أفعاله لا يكون منه إلَّا (جنس) واحد من الأفعال فقط[39]. وفي إحدى الروايات، وَصَف ثُمَامة الأفعال المحددة طباعًا بأنها

---

(35) المرجع نفسه، 45-46؛ فان إس، علم الكلام، 5: 256.

(36) «**إنّ الله سُبْحانه خلق الجوهر والأعراض التي هي فيه هي فِعل الجوهر وإنّما هي فِعل الطبيعة فالقُرآن فعل الجوهر الّذي هو فيه بطبعه فهو [القُرآن] لا خالق ولا مخلوق وهو [بالأحرى] مُحدث للشّيء الّذي هو حالّ فيه بطبعه**» الأشعري، مقالات الإسلاميين، 584.

(37) عبد الجبار، المغني: التوليد، 9: 11. مذهب مُعمَّر الغامض حول المعاني (الأشعري، مقالات الإسلاميين، 372-373) وُضِّح إلى حدٍ ما من قِبل ريتشارد فرانك، الذي يعتقد بأنه لم يرتبط بمذهب الطبائع الصحيح الخاص به. ريتشارد فرانك، «مراجعة»، Bibliotheca Orientalis 38، (1981): 737-758. وبشأن الكلام الذي عرضه مُعمَّر، يمكن مقارنته أيضًا مع هانز ديبر، النسق اللاهوتي الفلسفي لمعمَّر بن عبَّاد السلمي (تـ: 830م) (فيسبادن: فرانتس شتاينر فيرلاغ، 1975)، 283-291؛ فان إس، علم الكلام، 3: 67-74.

(38) فان إس، علم الكلام، 3: 165.

(39) الخيَّاط، كتاب الانتصار، 25.

أفعال لا فاعل لها[40]. أما بخصوص أفعال الإنسان، فالفعل الوحيد الذي اعترف به ثُمَامة هو الإرادة[41]. وفيما يتعلّق بالقرآن، تناول ثُمَامة خيارين، خيار إبداعي وآخر طبيعي (creationist and a naturalist): فالقرآن **(يجوز أنْ يكون من الطبيعة)** ويجوز أنْ يكون الله سبحانه (يبتدئه)[42]. إن التطلعات التي تبدو هينوتيكية (henotic aspirations)[١٣٤] على ما يبدو في الموقف الأخير لثُمَامة، قُوبلت بمواجهه الكعبي لاحقًا، لكن على نطاق أوسع (انظر أدناه).

أما بخصوص النظَّام، فإن «كل ما جاوز (محل القدرة) [أي الفاعل البشري][43] فهو من فعل الله، وفقًا لـ **(إيجاب الخلقة)**»[44][١٣٥]. ومتأثرًا بكل من النظَّام وثُمَامة بن أَشْرس، وضع الجاحظ أيضًا نُسخة من مذهب الطبائع[45]. ومثل ثُمَامة بن أَشْرس، عَدَّ الجاحظ | الإرادة هي الفِعل [172] الوحيد الذي يحدده الإنسان[46]. وسائر الأفعال تُنسب إلى العباد على أنها

---

(40) عبد الجبار، المغني: التوليد، 9: 11.

(41) المرجع نفسه.

(42) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 584.

(43) جيماريه ومونوت، كتاب الملل والنحل، 1: 204.

(44) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 38. يمكن العثور على رواية أقصر حول رأي النظَّام في الطبائع لدى عبد الجبار، المغني: التوليد، 9: 11. ويصف الخيَّاط أيضًا تبنّي النظَّام للسببية الطبيعية، ولكن بقليل من التفاصيل، حيث يركز اهتمامه على تقديم موقف النظَّام على أنه الأغلبية في المعتزلة (الخيَّاط، كتاب الانتصار، 41-42). علاوة على ذلك، تميَّز مذهب النظَّام في الطبائع بنظريته الفريدة عن «الطفرة»، انظر فان إس، علم الكلام، 3: 309-352.

(45) مُيِّز الجاحظ في المصدر بسبب معرفته الواسعة بمذهب الطبائع؛ ويمكن الاستدلال على ذلك بسهولة من عناوين أعماله ومقاطع في كتابه الضخم «الحيوان» (الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد1، الورقة 58ب)؛ الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1954)، 5: 40-46.

(46) الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال، 73؛ عبد الجبار، المغني: التوليد، 9: 11.

وقعت منهم (طباعًا)[47]. وفي إحدى الروايات التي ذكرها عبد الجبار، لم يكن الجاحظ حتى يعتقد أن الإرادة يحددها العباد بل تحددها الطبائع[48]. تأثر فهم الجاحظ لتولُّد المعرفة، ومذهبه الشهير (أصحاب المعارف)، بجبرية (determinism) الطبائع[١٣٦] وبثُمَامة بن أَشْرس[49]. ومع ذلك، فإن آلية هذه الجبرية لا تزال غامضة. حيث وصف الجاحظ (قُوَى طبائعه) و(قُوَى عقله) على أنها توازن بعضها بعضًا في النفس البشرية. ثم جادل بأنه في حين أن قُوَى الطبائع موجودة وتحدد الفِعل البشري، فإنها لا تستولي إلَّا على (نفس) الإنسان، ومن ثمَّ خياراته، إذا لم تكن قُوَى العقل موجودة لموازنتها[50].

لم يُؤيد بعض المعتزلة الأوائل مذهب الطبائع. مثلًا، تحدَّث أبو الهُذَيل عن التولُّد، وإنْ كان على نطاق محدود. حيث فهم أن الأعراض، مثل الألم الحادث عن الضرب، وذهاب الحجر وسقوطه عند دفعه له، والأصوات الحادثة عند اصطكاك جسمين أحدهما بالآخر، تولَّدت جميعها بفِعل الإنسان[51]. فهم أبو الهُذَيل -والبصريون الذين تبعوه- أن الإنسان (يفعل) في نفسِه وفي غيره بسببٍ يُحدثه في نفسه[52]. وبالنسبة لأبي الهُذَيل، فإن هذه الأعراض الأخيرة هي أفعال الله سبحانه[١٣٧]. والواقع أن أبا الهُذَيل وسَّع مفهوم «التَّوليد» ليشمل القتل أو الأذى الذي ينتج عن إطلاق الرجل للسهم، حتى إذا كان الرامي رجلًا آخر يتسبب في الأذى أو الموت لنفس الهدف قبل أنْ يصل إليه السهم[53]. ومع ذلك، لم يصل أبو

---

(47) الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال، 73.

(48) عبد الجبار، المغني: التوليد، 9: 11.

(49) عبد الجبار، المغني: النظر والمعارف، 12: 306-316.

(50) الجاحظ، «المسائل والجوابات في المعرفة»، 4: 58-59.

(51) الخيَّاط، كتاب الانتصار، 60-61.

(52) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 402.

(53) المرجع نفسه، 403؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 680.

الهُذَيل إلى حد قبول أن الأعراض، مثل: «اللذة، والألوان، والطعوم، والأراييح، والحرارة، والبرودة، والرطوبة»[54]، وأيضًا الإدراك والعلم، يمكن أنْ تتولَّد عن أفعال الفاعل[55](١٣٨).

[173] | كان بِشْر بن المعتمر هو الذي دفع مفهوم التولُّد إلى درجة تُؤثر في نظريته المعرفية[56]. وبالنسبة لبِشْر، كان مذهب التولُّد[57] مبدأ حاكمًا للسببية ولا يُفسِّر فقط الأفعال البشرية، كما كان الحال مع رواية أبي الهُذَيل من المذهب نفسه، ولكن أيضًا توليد الإدراك والعلم[58]. وفيما يتعلَّق بالأدلة التي تربط بين بِشْر بن المعتمر ومذهب الطبائع فيكتنفها الغموض وظهورها كان في مراحل متأخرة جدًا. ويبدو أن الشهرستاني هو المصدر الوحيد الذي يفترض أن بِشْر بن المعتمر تأثر بفكرة أصحاب الطبائع في هذا المذهب[59].

استكمل أبو مُوسَى المردار فهم بِشْر بن المعتمر لمفهوم التَّوليد، وزاد عليه المقدمة التي تُفيد بإمكانية وقوع الفِعل الواحد من فاعلين منفصلين

(54) المحلي، البرهان الرائق، الورقة 95ب.
(55) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 402.
(56) الخيَّاط، الانتصار، 52؛ الكعبي، «مقالات الإسلاميين»، ضمن فضل الاعتزال، 72؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، 401-402؛ النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 680؛ البغدادي، كتاب الفَرق، 120-121.
(57) بشأن التولُّد لدى بِشْر بن المعتمر، انظر فان إس، علم الكلام، 3: 116-121.
(58) بشأن التَّوليد لدى بقية المعتزلة، انظر الأشعري، مقالات الإسلاميين، 405-408.
(59) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 44. «زعم [بِشْر بن المعتمر] أنّ اللون والطعم والرائحة والإدراكات كلها من السمع والرؤية يجوز أنْ تحصل متولّدة من فِعل العبد... وإنّما أخذ [بِشر] هذا من قول الطبيعيين، إلاّ أنّهم لا يفرقون بين المتولّد والمباشر بالقُدرة. وربما لا يثبتون القُدرة على منهاج المتكلمين. وقوّة الفعل وقوّة الانفعال غير القُدرة التي يثبتها المتكلم. [كان اقتراح بِشر الثاني البارز] إنّ الاستطاعة هي سلامة البنية، وصحّة الجوارح، وتخليتها من الآفات». وانظر أيضًا جيماريه ومونوت، كتاب الملل والنحل، 1: 228-229.

على سبيل التولُّد[60]. ومع ذلك، قد اعتمد جعفر بن حرب وجعفر بن مُبشِّر على إطار طبيعي لدعم وجهة نظرهما غير المعتادة بأن الألوان تدخل تحت قُدرة الإنسان، أي أن الإنسان يمكنه توليد اللون. ويذكر أبو رشيد هذا في حجة افتراضية يردان فيها بأن الخاصّية الطبيعية (natural characteristics) هي المسؤولة عن توليد اللون[61]. ومهما كانت هذه الشهادة المقتضبة من أبي رشيد[١٣٩]، فإنها تُشكِّل إسهامًا مهمًا في توثيق استخدام مصطلح الخاصيّة الطبيعية، وهو مصطلح استُخدم سابقًا من قِبل ثُمَامة واستحضره الكعبي بمزيد من التفصيل[62].

[174] | إن هذه المراجعة الموجزة لصياغات مختلفة لمذهب الطبائع تُظهر، على الأقل، مدى أهميته بوصفه ركنًا أساسيًا لغالبية عُظمى من المعتزلة الأوائل، على أنه كان أقل استخدامًا من المدرسة البغدادية. ويُقال إن جعفر بن حرب وجعفر بن مُبشِّر قد أدرجا عناصر منه، غير أن المصادر حول هذا الموضوع تكتفي بالتحفظ. بل كان في الإطار الموسَّع لمذهب التولُّد (التولُّد أو التَّوليد)، الذي رأيناه مع بِشْر بن المعتمر، حيث تصالحوا مع مسألة السببية[63].

هذا، ومع انتشاره في عقائدهم (theologies)، فإن مذهب الطبائع بين المعتزلة الأوائل لا يزال من الصعب تحديد سياقه وموضعه في التاريخ الفكري الإسلامي. ومن الواضح أن هذه المذاهب المعتزلية الأولى للطبائع فرضت قيودًا على الإرادة الإلهية. وتُفسِّر هذه القيود، جزئيًا، لماذا أدانها المعتزلة البصريون والأشعرية والماتريدية في وقت لاحق. ولكن الأمر

---

(60) الشهرستاني، كتاب الملل والنحل، 48.

(61) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 127.

(62) وهكذا كان عمل جعفر بن حرب حول (أصحاب الطبائع) دحضًا لأنصار الطبائع من غير المعتزلة. فان إس، علم الكلام، 4: 74؛ 6: 288.

(63) انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 680-681.

الأقل وضوحًا هو لماذا جذب مذهب الطبائع العديد من المعتزلة الأوائل؟ السُّؤال المطروح محير للغاية، نظرًا لأن المؤسسين الأصليين والداعمين لمذهب الطبائع كانوا خصومًا فكريين ولاهوتيين (theological opponents) للمعتزلة: الثَّنوية والدَّهرية، الذين تحدثوا عن وجود الأشياء ذات الطبائع المستقلة وإدراجها في أنساق مختلفة من الطبائع الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة)[64]. في الواقع، لم يكن المعتزلة وحدهم الذين عارضوا أنصار الطبائع الملحدين (non-theist naturalists)، بل كان هناك أيضًا متكلمون آخرون يعارضونهم، في حين صاغوا نُسخًا خاصة بهم من مذهب الطبائع بطريقة تتماشى ومعتقداتهم الدِّينية[65].

إن افتقارنا إلى المعرفة بأصول علم الكونيات لدى المعتزلة ككل يُضاعف من صعوبة فهم وجهات نظر بواكير المعتزلة لمذهب الطبائع. نحن نعرف القليل جدًا عن مواجهة المعتزلة للنظريات الذرية، على أن هذه النظريات جعلت علم الكونيات قضية مركزية للمعتزلة في المقام الأول[66]. وقد طرحت العديد من النظريات للإجابة عليها، ولكن حتى الآن ليس لدينا أي دليل نصي يُسوِّغها[67]. ومع أن نظرية الكلام | الذرية دَعمت في النِّهاية [175]

---

(64) فان إس، علم الكلام، 1: 364؛ 2: 39-40؛ أولمان، الطب الإسلامي، 97؛ كاتارينا بيلو، «عناصر»، موسوعة الإسلام، 3، طبعة على الإنترنت، نشرت عام 2014.

(65) استمرت هذه المعارضة المتزامنة لأنصار الطبائع واعتماد عناصر مختلفة من مذاهبهم طوال تاريخ علم الكلام. ولأمثلة مبكرة عن هذه الممارسة، انظر فان إس، علم الكلام، 1: 364، 3: 38، 5: 440. ولأمثلة لاحقة، مثل حالة الماتريدي، انظر فرانك، «تنويهات وملاحظات حول الطبائع»، 145، 148.

(66) ديميتري غوتاس، الفكر اليوناني والثقافة العربية: حركة الترجمة اليونانية- العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر (القرن الثاني - القرن الرابع هـ/القرن الثامن - القرن العاشر م) (نيويورك: روتليدج، 1998)، 71.

(67) للحصول على ملخص لنظريات ماكس هُورتن وأوليفر بريتزل فيما يتعلَّق بأصول الذرية، انظر مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 189 (حاشية1). وقد أشار بينيس إلى غياب الأدلة النصيَّة عن مصادر الذرية في الكلام، وتحدث =

مبادئ القُدرة الإلهية المطلقة مع الأشعرية، إلّا أنه سيكون من غير الدقيق قراءة اعتماد الذرية في علم الكلام كما لو كانت الغرض الوحيد من هذا المبدأ. ويمكن العثور على أحد التفاسير لعدم الدقة في هذه القراءة في تحقيق بينيس للظهور المتأخر للمذهب القائل إن الأعراض كلها لا يجوز عليها البقاء[68] الذي أُدخل أول مرّة من قِبل الكعبي[١٤٠] ثم تناوله الأشعري والأشاعرة[69]. في الواقع، كما نرى فيما يلي، فإن رأي الكعبي **(أن الجواهر تفنى بأن لا يخلق الله تعالى لها «البقاء»)** كان متوافقًا مع آرائه حول قِدم الطبائع الأربع[١٤١]. وبعبارة أخرى، كان تمام علم الكونيات الخلقوي (creationist cosmology) بعيدًا عن الأولوية الوحيدة التي توجه كوزمولوجيا الكعبي والمعتزلة في المرحلة الباكرة.

= أيضًا عن النُّفوذ المحتمل للذرية الهندية (دراسات في الذرية الإسلامية، 141). واقترح هاري وُلفسون المصادر الجالينوسية بوصفها أصلًا للذرية في الكلام (فلسفة المتكلمين (كامبريدج: جامعة هارفارد، 1976)، 478-486). بينما حدد فان إس السياق الاجتماعي لأصل الذرية بين المتحولين الجدد من المانوية (المسمون زنادقة) إلى الإسلام (علم الكلام، 1: 423-424). ونظر دناني في أصل الذرية في الكلام إلى الذرية الإبيقورية. ويلاحظ «proximate origin» للذرية في الكلام في مذاهب الثنوية التي تعرض لها الكلام (النظرية الفيزيائية للكلام، 186). وفي الآونة الأخيرة، حدد تسفي لانجرمان المصادر الجالينوسية -المترجمة إلى العربية- التي رفض فيها جالينوس وجهات النظر الذرية بوصفها مصدرًا لمعرفة الكلام حول الذرية. انظر تسفي لانجرمان، «الذرية الإسلامية والمصدر الجالينوسي»، تاريخ العلوم 47 العدد 157 (سبتمبر 2009): 277-295.

(68) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 177-179؛ دناني، النظرية الفيزيائية للكلام، 44.

(69) تحدى بينيس الرأي القائل بأن تبني المتكلمين للذرية يعود إلى فعاليتها في نظام القُدرة الإلهية. ويظهر أن الذرية والقُدرة الإلهية جاءتا معًا في لحظة متأخرة نسبيًا في تاريخ الذرية في الكلام (بينيس، دراسات في الذرية الإسلامية، 23-25، 40). وللوقوف على منظور مختلف حول نظرية الخلق بوصفها سببًا لتبنّي الذرية في الكلام، انظر وُلفسون، فلسفة المتكلمين، 468-471.

مذهب الكعبي في الطبائع

كانت اعتقادات الثنوية والدهرية، بين أنصار الطبائع، من حيث المبدأ، مرتبطة بقِدم الطبائع الأربع، وهو ما يُعادل قِدم المادة(70). هل كان جميع المعتزلة الأوائل الذين التزموا بمذهب الطبائع يرون أيضًا وجود الطبائع الأربع (الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة) بوصفها مكونات للأجسام؟ هذا سؤال يصعب | الإجابة عليه. مثلًا، يبدو أن النظّام والجاحظ قد [176] اشتركا في القول بوجود الطبائع الأربع(71). وبطبيعة الحال، كان الجانب الأكثر مُسَاءلة (questionable) لاعتناق القول بوجود الطبائع الأربع من الناحية الدِّينية هو الاعتقاد المرتبط بقِدم المادة. لكن لا يوجد دليل على أن أيًا من المعتزلة الأوائل التزموا بهذه المقالة(72). وإذا كُنّا نثق في شهادة الجويني، فإن عدم اشتراكهم في قِدم المادة هو بالضبط ما فصل بين أنصار الطبائع المعتزلة عن نظرائهم الملحدين(73).

ومع ذلك، فإن الاعتقاد بوجود الطبائع الأربع موثّق بوضوح في حالة الكعبي(74). وبسبب هذا الاعتقاد وضع الجشمي الكعبي في زُمْرة «الفلاسفة والأطباء والمنجمين»(75). كما أن إيمانه (بالصانع)، الله(76)، الذي خلق أجسامًا من هذه الطبائع الأربع موثّق بوضوح. **«ذكر أبو القاسم [الكعبي] فيما خالف فيه أصحابه [البغداديين] أن الأجسام تظهر في العالم مُكوّنة من**

---

(70) الجويني، الشامل في أصول الدين، تحقيق علي سامي النشار وآخرون (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، 237-238.

(71) المفيد، أوائل المقالات، 45.

(72) برنانд، «نقد لمفهوم الطبائع»، 67.

(73) الجويني، الشامل، 238.

(74) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الأوراق 66أ-66ب.

(75) المرجع نفسه، المجلد 1، الأوراق 125أ-125ب(١٠٥)*.

(76) المرجع نفسه، المجلد 4، الأوراق 66أ-66ب.

الطبائع الأربع»[77]. وتمامًا كما تتكوّن الأجسام من الطبائع الأربع، **فإنها** تتحلل أيضًا إلى هذه الطبائع عندما تموت «**قال [الكعبي] في كتاب عيون المسائل إن الإنسان وكل هذه الأجسام التي تتحلل وتفسد، مخلوقة من الطبائع الأربع ولذلك يستحيل بعضها إلى بعض**»[78]. ويستحضر هذا الوصف، بالطبع، قِدم هذه الطبائع الأربع[١٤٢]. ولكن الكعبي قدَّم تحفظًا مهمًا لرؤيته لخلق الله من الطبائع، وهو أن الله مع أنه يخلق الأجسام من هذه الطبائع، إلا أنه يقدر على خلقها من العدم وإن لم يختر ذلك: «**وإنْ كان الله تعالى قادرًا على أنْ يُحدثها [الأجسام] لا من هذه الطّبائع**»[79]. وبالمثل، وبوصفها دليلًا على خلق الله للعالم من الطبائع الأربع، استشهد الكعبي بآية من القرآن تتحدث عن خلق الله للإنسان من ﴿سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ﴾.

> **فأما ما ذهب إليه أبو القاسم البلخي من أن الإنسان وجميع الأشياء مركبة من الطبائع الأربع، واستدل بأشياء، والأقرب أنه يقول: إنه تعالى يقدر أن يخلق الإنسان وغيره (ابتداءً لا من شيء) ويقدر أن يخلقها [الإنسان | وكل شيء آخر] من الطبائع الأربع، إلا أنه [في الواقع] خلق من الطبائع الأربع، واستدل [الكعبي على هذا الرأي] بقوله:** ﴿وَلَقَدۡ خَلَقۡنَا ٱلۡإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٖ مِّن طِينٖ﴾[80]. [177]

انتقد الجشمي تفسير الكعبي لـ«سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ» في القرآن على أنه يعني الطبائع الأربع، حيث أشار إلى أن الطين ليس مساويًا للطبائع الأربع؛ لكننا نبقى هنا دون أيّ توضيح لما قد يقدمه الكعبي دعمًا لاعتماده على هذه الآية من القرآن.

---

(77) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 133. وهذا موثّق أيضًا لدى الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الأوراق 125أ-125ب[١٠٦]*، المجلد 4، الأوراق 66أ-66ب.

(78) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 133.

(79) المرجع نفسه.

(80) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 125أ-125ب[١٠٧]*. كما أُشيرَ إلى نُسخة مختصرة من الحجة السمعية في المسائل في الخلاف، لأبي رشيد النيسابوري، 149.

في إعادة بناء مذهب الكعبي في الطبائع، نواجه تحديًا نظرًا لاستعداده لاعتماد اثنين من الاحتمالات لأصل الإنسان. الأوَّل هو خلق الله للإنسان من العدم، الذي يُقدِّمه على أنه فرضية ولكنه لم يتحقق في هذا العالم، والثاني، والذي تحقق في هذا العالم، هو الخلق من الطبائع الأربع. ويصبح هذا التحدي محوريًّا إذا تذكرنا تحديدًا أن الاقتراح الثاني يعني أن الله اختار قِدم المادة، وهذا بدوره يُقوِّض بصورة مباشرة قِدم الله (God's eternity)[١٤٣]، من خلال إشارته إلى وجود مشارك له في القدم (co-eternal)، وهو ما يُفسِّر الاعتراض الشديد من أبي رشيد على استعراض الكعبي لهذين الاحتمالين[81][١٤٤].

وعلى أن المصادر لم تتناول تأثير ثُمَامة في الكعبي، إلا أن ثُمَامة عرض احتمالين في تعليقه، وهما أن الله إما خلق القرآن بالطبيعة أو من العدم. ومع ذلك، لم يذكر ثُمَامة، أي تصريح حول اختيار الله لأحدهما، ولم يتحدَّث عن خلق الأجسام أو البشر، بل تحدث فقط عن القرآن على وجه الخصوص. ولذلك، تظل وجهة نظر الكعبي في أصل العالم استثناءً عن باقي المعتزلة، حتى لو كانوا مؤيدين للطبائع بشدة، مثل ثُمَامة بن أشرس. علاوة على ذلك، فإن موقف الكعبي من أصل العالم كان له تأثير واسع النطاق في وجهة نظره في الله أيضًا، حيث وصف الله بأنه غير قادر على إحداث العالم إلَّا في اللحظة التي خلقه فيها[82].

(81) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 133. وبحثًا عن سابقة لهذين الاحتمالين اللذين يتطرق إليهما الكعبي، يمكننا أنْ نتذكر رأي ثُمَامة بن أشرس بأن القرآن يمكن أنْ يكون توليدًا للطبائع والله معًا[١٠٨]* (انظر أعلاه). يمثل ثُمَامة سابقة، فقط، فيما يتعلَّق بالخيارات بين الطبيعة والخلق، في حين لا توجد أي معلومات حول كيفية تحديد ثُمَامة للخيار الفعلي. علاوة على ذلك، لا يدمج ثُمَامة النموذج الطبيعي والنموذج الخلقوي كما يفعل الكعبي، أي أنَّه لا يتصوَّر الخلق من الطبائع الأربع. وأخيرًا، يتحدث ثُمَامة فقط عن أصل القرآن بهذين الاحتمالين، وليس عن خلق البشرية.

(82) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 174[١٠٩]*.

[178] | وبشأن كيفية تأثير مذهب الطبائع في فهم الكعبي للسببية في الأجسام، ومثل المعتزلة السابقين الذين دعموا الطبائع في أنساقهم (systems)، تَصوَّر الكعبي الطبائع بمثابة تأثير في كيفية تصرُّف الأجسام بقدر ما هي عوامل تعمل مستقلة عن فاعلين آخرين، وفي كيفية انفعالها عن فاعلين آخرين: «**للأجسام طبائع، بها تتهيأ أنْ تفعل فيها وبها ما يفعله الحي القادر بقدرته**»[83]. وعند وصف كيفية تصرُّف الأجسام من تلقاء نفسها، أي عندما لا تكون على اتصال مع فاعلين آخرين، لم يصفها الكعبي بأنها (تتهيأ) ولكنه وصف الطبيعة بأنها (خاصيّة) تحدد تصرُّف الجسم.

> **في الحنطة خاصيّة، ولا يجوز أنْ ينبت عنها [الحنطة] الشّعير، ما دامت الطبيعة والخاصيّة فيها. [ولاحظ الكعبي أيضًا] أن نُطفة الإنسان لا يجوز أنْ يخلق الله منها حيوانًا آخر**[84].

فالخاصيّة الطبيعية تتغلَّب (overpowers) على اختيار الله: يُوصف الله بأنه غير قادر على معارضتها. وقد أدرك أبو رشيد هذا التقييد لقُدرة الله في مفهوم الكعبي للخصائص الطبيعية، ورفضه[85](١٤٥)، وقد قدَّم أبو رشيد أمثلة تجريبية (empirical) لإظهار أن مفهوم الخاصيّة التي من شأنها أنْ تجعل الجسم يتصرَّف بنفس الطريقة ليس معقولًا[86]، ورفض العناصر الأربعة للطبيعة على أنها فئات (غير معقولة)[87]. فأوضح، مثلًا، أن العِلم بالخاصيّة الطبيعية لا يمكن أنْ يكون معرفة ضرورية أو مكتسبة[88]، وإذا كانت الخاصيّة الطبيعية موجودة، فإنها يجب أنْ تكون إما (ذات الجوهر)

---

(83) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 133.

(84) المرجع نفسه.

(85) المرجع نفسه.

(86) المرجع نفسه، 143.

(87) انظر مثلًا، المرجع نفسه، 133.

(88) المرجع نفسه.

أو صفته أو كيان فيه، ولا يمكن قبول أي من هذه الخيارات[89]. ولا يمكن الدفاع عنها، أيْ، من المنظور الذري (atomist worldview).

إن الاعتراض غير المعلَن لأبي رشيد على مذهب الكعبي في الطبائع هو أنه لا يمكن أنْ يعمل في إطار الذرة. وعليه، يلاحظ أبو رشيد أن توليد شيء ليس في (محله) هو، لا يمكن أنْ يحدث | إلّا من خلال (الاعتماد). ويبدو أن هذا الفهم للاعتماد قد قُدم سلفًا مع أبي هاشم ردًا على مُعمَّر بن عبَّاد[90](١٤٦). ولذلك، فالتحقيق الكامل في الطريقة التي يتناسب بها مذهب الطبائع مع رواية الكعبي عن الذرية يتجاوز ما يمكننا تقديمه هنا، ولكن يمكن توضيح تصوُّر الكعبي لتأثير الطبيعة في الأجسام. أوضح الكعبي أن: «**[الله] جعل لكل شيء خاصيّة تنفعل عنها أشياء، كالحنطة تتولّد منها الحنطة، والنطفة يتولّد منها الحيوان**»[91]. فتأثير الطبيعة في الجسم يحدث من خلال عملية (اِنْفِعال) للجسم تجاه خاصيّته الطبيعية، ويتألّف هذا الانفِعال من تصرُّفات الأجسام، مثل تولُّد القمح أو البذور. ويبدو أن الخاصيّة الطبيعية هي مجرد معان في مخطط (scheme) الكعبي[92]. وعندما وصف المفيد فهم الكعبي لأفعال الطِّباع، لاحظ أنها بخلاف المعتزلة الأوائل وخلاف الفلاسفة الملحدين. [١٧٩]

> **إنّ ما يتولّد بالطَّبع فإنّما هو لمسببه بالفعل المطبوع، وإنّه لا فعل على الحقيقة لشيء من الطِّباع، وهذا مذهب أبي القاسم [الكعبي] وهو**

---

(89) المرجع نفسه، 134.

(90) المرجع نفسه، 132.

(91) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الأوراق 66أ-66ب.

(92) يَستخدم المفيد أيضًا مصطلح (يتهيأ) و(انْفِعال)، لكنه لا يتحدث عن «الخصائص الطبيعية»: «**إنّ الطِّباع معان تحل الجواهر يتهيأ بها الفعل للانفعال كالبصر وما فيه من الطبيعة التي بها يتهيأ لحلول الحس في الإدراك**». (المفيد، أوائل المقالات، 44).

خلاف مذهب المعتزلة في الطّباع وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضًا فيما ذهبوا إليه من أفعال الطّباع[93].

ولكن يظل ادعاء المفيد حول الدَّرجة الأكبر من الحرية التي وفَّرها الكعبي مقارنة بعلماء الطبائع المعتزلة السابقين دفاعيًّا (apologetic)؛ فهو لا يُقدِّم تفسيرًا كافيًا حول كيفية عمل الطبائع بصورة مختلفة في مخطط الكعبي.

إذن، يمكن تلخيص فهم الكعبي للطبائع بوصفها عاملًا للسببية في الأجسام على النحو التالي: الطِّباع هي خاصيّة تهيء الأشياء (بمعنى الأجسام التي هي عوامل) على أجسام أخرى أو فقط أجسام تنفعل مع نفسها. وفي كونها (تتهيأ) فإن هذه الأجسام (تنفعل) بطرق تُولِّد أفعالًا
[180] محددة. وبينما كان استخدام مصطلح | «الخاصيّة» موجودًا قبل الكعبي عند بعض المعتزلة (مثل ثُمَامة وجعفر بن حرب) وغيرهم من المعتزلة[94]، إلَّا أن هذا الفهم الخاص لكيفية عمل الخاصيّة الطبيعية يُنسب فقط إلى الكعبي[95]. وقد أوضح الجشمي الفَرق بين رواية الكعبي والروايات السابقة.

اختلف النّاس في الطّبائع، فمنهم مَنْ نفاها أصلًا وذكروا أنّ التأثيرات لا بد أنْ تكون مضافة إلى فاعل مختار أو علّة تستند إلى فاعل أو سبب يوجده الفاعل وهذا [الموقف الأوّل] مذهب مشايخنا

---

(93) المرجع نفسه.

(94) أُشير إلى الطائفة نفسها (أصحاب الطبائع) في موضع آخر لدى الجشمي، مع أنه لم يحددهم صراحة؛ انظر شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 123ب[١١٠]*. أما بالنسبة للفلاسفة والأطباء والمنجمين الذين ينكرون الصانع، فإنهم يعتقدون أن الأشياء (مركبة) من العناصر الأربعة: الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة؛ وأن كل شيء له (خاصيّة) طبيعية.

(95) يلمح ريتشارد فرانك إلى الاستخدام الخاص لهذا المصطلح في مذهب الكعبي في الطبائع (تنويهات وملاحظات حول الطبائع، 141).

> [البصريين]، ومنهم مَنْ أثبت [وجود] الطبائع ثُم هم فرقتان [فريق] مُقر بالصانع [وفريق] نافي له، فالمُقر بالصانع ذكر أنْ الصانع جمع هذه الأجسام من الطبائع الأربع وكان يقدر أنْ يحدثها من غيرها وكذلك جعل لكل شيء خاصية تنفعل عنها أشياء كالحنطة تتولّد منها الحنطة والنّطفة يتولّد منها الحيوان، وهذا مذهب أبي القاسم [الكعبي]، وذكر الجاحظ أنّ كل شيء يفعل بطباعها حياتها وموتها و[أنّ] كل الأفعال بالطّبع سِوى الإرادة والحمد والذم يتبع الإرادة، وإلى قريب منه ذهب ثُمَامة بن أَشْرس ومُعمّر [بن عبّاد][96].

وكما لخصته روايات الجشمي، فإن نُسخة الكعبي من «الخصائص الطبيعية» حَددت مذهبه في الطبائع بوضوح تام، تمامًا كما [هو] اعتقاده بأن الله أحدث العالم من الطبائع الأربع.

ويمكن إعادة بناء رؤية ثاقبة، أخيرة، حول مفهوم الكعبي للخاصيّة الطبيعية، وذلك من خلال حوار مفترض بينه وبين أبي رشيد، كما قدَّمه الأخير[١٤٧]. يُوضح الكعبي، في ذلك، أنه وفقًا لما تمليه الخاصيّة الطبيعية، فالمغناطيس ينجذب الحديد إليه، وتهوي الأجسام الثقيلة إلى الأسفل[97] | وتُؤثر النار في جزء ما تُلاقيه، على طريقة واحدة[98]. ثم [181]
يعترض أبو رشيد على ذلك بأن الخمر له آثار مختلفة على الأفراد، وعليه فإن الخاصيّة الطبيعية لا يمكن أنْ تكون مبدأ تفسيريًا. ويرد الكعبي بأن هذا التغيير لا يرجع إلى عدم وجود خاصيَّة طبيعية، ولكن بسبب اختلاف (مِزاج) الأفراد، الذي يحدد تأثير الخمر عليهم[99]. وبمعنى آخر، بالنسبة إلى الكعبي، تُعبِّر خاصيّة الجسم عن نفسها وفقًا لـ(المِزاج). وبذلك فإننا نرى هنا أن مذهب الكعبي في الطبائع مرتبط مرَّة أخرى بنص فرعي

(96) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 4، الورقة 66أ-66ب.
(97) أبو رشيد النيسابوري، المسائل في الخلاف، 141.
(98) المرجع نفسه، 138-139.
(99) المرجع نفسه، 142.

جالينوسي (Galenic subtext)، والذي استخدمه أيضًا لشرح فهمه للأصلح ومختلف مواده الإبستمولوجية. وفي رده الأخير، يرفض أبو رشيد تعقل مفهوم (المِزاج) تمامًا كما رفض عناصر أخرى من مذهب الكعبي في الطبائع.

* * *

كان المؤيدون الرئيسيون لمذهب الطبائع، قبل الكعبي، على الأغلب من أوائل مفكري المعتزلة المستقلين: مُعمَّر بن عبَّاد، وثُمَامة بن أَشْرس، والنظَّام، والجاحظ، الذين لم يكن لهم روابط تلمذة مع المدرسة البغدادية. وفي المدرسة المعتزلية البغدادية قبل الكعبي، كان هناك رابط وحيد، وإنْ لم يكن قويًا، بين جعفر بن حرب وجعفر بن مُبشِّر ومذهب الطبائع. وكانت لكل من أنساق الطبائع التي طوَّرها المعتزلة قبل الكعبي ميزات مختلفة، وكان الحال كذلك مع مذهب الكعبي في الطبائع. والأكثر بروزًا في نُسخة الكعبي من مذهب الطبائع رأيه بأن العالم تكوَّن من الطبائع الأربع. وعلى أن الكعبي رأى أن الله كان بإمكانه إحداث العالم من العدم، إلَّا أنه أكد أن الله اختار أنْ يخلق العالم من الطبائع الأربع. وتُؤثر الطبائع الأربع أيضًا في الطريقة التي تتصرَّف بها الأجسام بوصفها فاعلة فيما يتعلَّق بنفسها وفيما بينها. ولكل جسم خاصيّة تهيء الأجسام بحيث تنفعل معها بطرق تُولِّد أفعالًا محددة بالجسم.

إن دلالات تطوير الكعبي المستقل لعلم الكونيات المشبع بالطبائع (nature-imbued)، والذي استُكشف في هذا الفصل، يُعزز حُجَّة خصومه، الذين ادعوا أن مذهبه في الطبائع وجَّه استدلالاته الغائية حول مذهبه في الصفات والعدل ونظرية المعرفة. إن هذا الدليل مِصْداق على أن علم الكونيات عند الكعبي المشبع بالطبائع لا يُمثِّل مجرد خَصِيصَة تأريخية في المناقشات الحجاجية لخصومه، بل هو عنصر ثابت ومتسق مع علم الكونيات والكلام لديه.

الإمامـــة

إن قضية الإمامة، تلك المسألة المَعْنية بِهُوية الشخص الأَوْلى بقيادة المجتمع المسلم بعد وفاة النبي محمد، تُعدُّ أقدم قضايا علم الكلام الإسلامي[1]. فبعد مرور مدة من الزمن، نشأت الخلافات حول قيادة المجتمع المسلم؛ لا سيَّما بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان (حكم 23-35هـ/ 644-655م)، ما أدى إلى نُشوب صراع أهلي -والذي يُعرف باسم الفتنة الأولى-، فأصبحت هذه الصراعات نُقطة محورية للمناقشات الدِّينية بين المسلمين، وتطرقت إلى مسائل مهمة (formative) مثل تعريف المؤمن، وطبيعة الإيمان، ومنزلة الفاسق[2]. وبحلول زمن الكعبي، كانت المجموعات التي ظهرت ردًا على قضية الإمامة، والقضايا الدِّينية الناشئة عن الفتنة الأولى، تتخذ تدريجيًا صورها التقليدية (orthodox shapes). ولذلك، وقبل الخوض في وجهات نظر الكعبي بشأن الإمامة، من المهم أنْ نَسْتَكشف، بإيجاز، وجهات نظر ثلاث مجموعات رئيسة على الأقل خلال تلك المرحلة.

---

(1) ويلفرد مادلونج، خلافة النبى محمد: دراسة لعهد الخلافة الأول (كامبريدج: مطبعة جامعة كامبريدج، 1998).

(2) جوزيف فان إس، بدايات علم الكلام في الإسلام: رسالتان فى الرد على القدرية من القرن الأول للهجرة (فيسبادن: فرانز شتاينر، 1977)؛ مايكل كوك، العقيدة الإسلامية المبكرة: دراسة نقدية مصدرية (كامبريدج: جامعة كامبريدج، 1981)؛ فان إس، علم الكلام، المجلد 1؛ باتريشيا كرون وف. و. زيمرمان، رسالة سالم بن ذكوان (أكسفورد: مطبعة جامعة أكسفورد، 2001).

بدأ الدَّعم السِّياسي العباسي في التحوُّل نحو السُّنة خلال حكم الخليفة المتوكل (حكم 232-247هـ/ 847-861م) وأتباعه قبل مجيء البويهيين (334-454هـ/ 945-1062م)[3]. واعترف الكعبي بالتأثير المتزايد للأثريين (أهل الحديث) بين أهل السُّنة القدامى (proto-Sunnīs) في عمله المثير للجدل «قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، والذي كتبه لكي يدحض أساليبهم ومدفوعًا بما رآه ارتفاعًا مقلقًا في شعبيتهم. وجاء نقد الكعبي قويًا بالقدر الذي جعله يتعرض لتوبيخ الرَّامَهُرْمُزي (تُوفِّي حدود 360هـ/ 971م)، مؤلِّف أوَّل مُصنَّف في (أصول الحديث). والواقع أن السبب وراء مُصنَّف الرَّامَهُرْمُزي يرجع جزئيًا إلى كتاب الكعبي «قبول الأخبار ومعرفة الرجال»[4]. غير أن كتب السُّنة الستة (الصِّحاح) لم تحظ باعتراف الجميع بوصفها الكتب الجامعة للأحاديث النبوية إلا في القرن الخامس/ الحادي عشر، وقد تبلورت الآراء السُّنية حول | الإمامة، إلى حدٍ كبير، بمصنف [183]
الماوردي (تـ: 450هـ/ 1058م)، «الأحكام السُّلطانية»[5]. وعلى أن المذاهب السُّنية لم تكن قد وصلت إلى شكلها النِّهائي في زمن الكعبي، إلا أن تحوُّل الأشعري للمذهب السُّني (أهل السُّنة والجماعة) ومحاولته بناء منهجية الكلام فيها، رغم المعارضة الشديدة من أهل السُّنة الأثريين، كان لها في النِّهاية تأثيرها الكبير في مجريات الفكر السُّني[6].

---

(3) لمناقشة المناخ السياسي والفكري في أعقاب المحنة مباشرة، انظر فان إس، علم الكلام، 4: 88-119.

(4) العُمَري، «Accommodation and Resistance»، 237.

(5) جورج مقدسي، ابن عقيل وانبعاث الإسلام الحنبلي الأثري في القرن الحادي عشر الميلادي (القرن الخامس الهجري) (دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق، 1963)، 293-383؛ ويلفرد مادلونج، «الإمامة»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 3: 1163-1169؛ جوناثان براون، قوننة[111]* البخاري ومسلم (لَيْدن: بريل، 2007).

(6) ميشال ألار "En quoi consiste l'opposition faite à al-Ashʿari par ses contemporains, anbalites?"، مجلة الدراسات الإسلامية 28 (1960): 93-105؛ جورج مقدسي، الأشعري والأشاعرة في التاريخ الديني الإسلامي، الدراسات =

علاوة على ذلك، تُوفِّي الكعبي قبل عقد من الزمن، عشر سنوات تمامًا، من العام (329هـ/ 941م) الذي كان بمثابة بداية ما أصبح يُعرف بمرحلة (الغيبة الكُبْرى) للإمامية[7]. شهدت مرحلة الغيبة الكُبْرى حلًا للمسائل الدِّينية التي عانى منها الإمامية خلال مرحلة (الغيبة الصُغْرى) (260-329هـ/ 874-941م) بعد وفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري. وتميَّزت بداية الغيبة الكُبْرى، إلى حدٍّ كبير، بترسيخ العقيدة الإمامية[8]. خلال هذه المرحلة من الغيبة الصُغْرى، تبنَّى الإمامية عناصر مهمَّة من فكر المعتزلة[9]. كما كان هناك اتجاه بين المعتزلة للجنوح إلى الكلام الإمامي؛ وهذا هو حال المتكلِّم الإمامي ابن قِبَة (تـ: 319هـ/ 931م)[١٤٨]. وبالمثل، كانت هناك حركة من داخل المجتمع الإمامي لتبنِّي الفكر المعتزلي بمنهجية واستقلالية واستخدامه أداةً للدِّفاع عن عقيدة الإمامة[10]. إن أبا سهل إسماعيل النُوْبَخْتِي (تـ: 311هـ/ 923م) وابن أخيه الحسن بن مُوسَى النُوْبَخْتِي (تُوفِّي بين 300 و310هـ/ 912 و922م) أبرز مثالين على هذه الحالة الأخيرة[11]. قُوبل تَبَنِّي مذاهب المعتزلة بين الإمامية بمعارضة شديدة من قِبَل الأثريين الإماميين (Imāmī traditionalists)[12]. وكانت هناك مقاومة موثَّقة بالقدر نفسه بين المعتزلة تجاه التحوُّلات إلى الكلام الإمامي. وقد وُثِّق | هذا جزئيًّا في «كتاب الانتصار» للخيَّاط، الذي [184]

= الإسلامية 17 (1962): 37-80؛ و18 (1963): 19-39؛ فرانك، «عناصر في تطور تعاليم الأشعري».

(7) هاينز هالم، التشيع، ترجمة جانيت واتسون وماريان هيل (نيويورك: جامعة كولومبيا، 1991)، 28-48.

(8) المُدرِّسي، تطور المباني الفكرية، 3-105.

(9) مادلونج، «الإمامية والكلام المعتزلي»، 14-16.

(10) المُدرِّسي، تطور المباني الفكرية، 115.

(11) المرجع نفسه، 117.

(12) مادلونج، «الإمامية والكلام المعتزلي»؛ مكدرموت، نظريات علم الكلام عند الشيخ المفيد، 315-367.

كَتَبه لدحضِ كتاب «فضيحة المعتزلة» لابن الرَّاوندي، والذي كان دحضًا لكتاب «فضيلة المعتزلة» للجاحظ؛ الذي شمل الأخير هجومًا على المتكلِّم الإمامي الأوَّل هشام بن الحكم (تـ: 179هـ/ 795م)[13]. أما الكعبي، فقد شارك في المناظرات بين المعتزلة والإمامية في ذلك الوقت، من خلال المناظرة مع أبي سهل والحسن بن مُوسَى النُّوْبَخْتِي. والأهم من ذلك، فقد تبادل الكعبي المراسلات حول موضوع الإمامة مع المتكلِّم الإمامي الشهير ابن قِبَة. وعلاوة على ذلك، فإن دحض الكعبي لابن الرَّاوندي (نقض ابن الرَّاوندي) شمل مناقشات حول الإمامة[14].

تتطلب علاقة الكعبي بالفكر الزيدي توضيحًا خاصًا. فمع حلول النصف الثاني من القرن الثالث/ التاسع، كانت الزيدية قد تجنَّبت بالفعل التعبير الشيعي (Shī'ī expression) الأضعف الذي يُمثله البَتْرية (أو البُتْرِية) واعتنقت بالكامل التعبير الشيعي الأقوى الذي يُمثله الجارودية[15]. تقدمت أطروحة الجارودية إلى حدٍّ بعيد مع كلام الإمام الزيدي القاسم الرَّسِّي (تـ: 246هـ/ 860م)[16]. كما أسس الهادي إلى الحق (تـ: 298هـ/ 911م)، الحفيد الزَّيدي للقاسم الرَّسِّي، حكم الزيدية في اليمن، وزاد من تعبير الشيعة الزيدية، وأدخل بمنهجية الفكر المعتزلي، وخاصة كلام الكعبي، بين الزيدية[17]. وعلى أنه قد ذُكر لقاء بين الكعبي والرَّسِّي (١٤٩) في كتاب من كتب التراجم الزيدية المتأخرة، كما أشار مادلونج، إلا أن من المستبعد جدًّا أنهما التقيا في الواقع[18].

---

(13) فان إس، علم الكلام، 4: 299-301؛ الخيَّاط، كتاب الانتصار، 11-15؛ وبشأن هشام بن الحكم انظر فان إس، علم الكلام، 1: 349-355.

(14) انظر السيرة الذاتية وعناوين الأعمال المفقودة في المقدمة، والجدول 5: 4.

(15) بشأن البترية والطرق التي اختلفوا بها عن فرع الجارودية من الزيدية، انظر مادلونج، الإمام القاسم، 44-52.

(16) المرجع نفسه، 144.

(17) المرجع نفسه، 166-167.

(18) المرجع نفسه، 164. المصدر الزيدي المتأخر الذي يتحدث عن التقارب الوثيق =

إضافة إلى ذلك، أُسس حكم الزيدية الأوَّل في قزوين، قبل جيل الكعبي، بواسطة الدَّاعي الحسني الحسن بن زيد (تـ: 270هـ/ 884م)[19]. بيد أن الحكم الزيدي القزويني الأكثر ديمومة بدأ مع الحسيني الإمام الناصر للحق الحسن بن علي الأطروش، والذي بدأ حكمه بعد سقوط محمد بن زيد (تـ: 287هـ/ 900م، شقيق الحسن بن زيد). التقى الكعبي بكل من محمد بن زيد والناصر إلى الحق؛ حيث عمل كاتبًا لمحمد بن زيد، والتقى بالناصر إلى | الحق في بلاطه. وقد ترك محمد بن زيد انطباعًا [185]
عميقًا لدى الكعبي الذي بالغ في وصفه: «**خُيل إليَّ [عند سماعه يتكلَّم] أنِّي أكتب لرسول الله صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم**»[20]. وتُصوِّر نُسخة أخرى من الخبر إعجابه في سياق واجباته الكتابية: «**ما كتبت بين يدي أحد إلاَّ استصغرت نفسي حتى كتبت للدَّاعي مُحمَّد بن زيد. خُيل إليَّ أنِّي أكتب لرسول الله صلَّى الله عليه وعلى آله وسلَّم**»[21]. وكما لُوحظ سابقًا في روايتنا لسيرة الكعبي، فإن هذه التصريحات تُعبِّر عن أكثر من ولائه الوظيفي (secretarial)، وتكشف عن نمط من أنماط المذهب الزيدي[22]. ومع ذلك، فلا يمكن اعتبار كلمات الكعبي الشاب المنبهر (admiration) بالدَّاعي بأنها تصريحات نهائية لمذاهب الإمامة لديه، وإنما مقالاته التي وصلت إلينا تظل هي المصدر النِّهائي لذلك. ففي الواقع، كما سنرى في هذا الفصل، فإن الأدلة المختلفة الواردة في هذه المقالات -والتي تختلف

= بين الفرعين هو «نزهة الأزهار» ليحيى المقرائي (تـ: 972هـ/ 1564م)[١١٢]*. ويشير مادلونج إلى أن أبا طالب الناطق يحيى بن الحسين (تـ: 424هـ/ 1033م) اتبع أيضًا مذاهب الكعبي، وربما درس عند تلميذ للكعبي يُدعى أبو بكر محمد بن إبراهيم المقانعي الرازي. مادلونج، الإمام القاسم، 174[١١٣]*.

(19) مادلونج، «السلالات الصغرى»، 4: 206.

(20) براون، تاريخ طبرستان، 47.

(21) مادلونج (محقق)، نصوص عربية، 122.

(22) انظر المقدمة: السيرة الشخصية.

عن تصريحاته حول الدَّاعي- تُشير إلى أن الكعبي انفصل عن مشاعره الزيدية المبكرة(23).

وقبل أنْ نُقدِّم لمحة عامة عن آراء المعتزلة البغدادية، لنلاحظ أولًا أنه منذ وقت ظهور عقائدهم الأولى الموثَّقة، كان المعتزلة معروفين باعتناقهم وجهات نظر متنوعة ومتعارضة حول الإمامة. وكان هناك نزر يسير من الميول العلوية (pro-ᶜAlīd) بين المعتزلة خلال القرن الثاني/الثامن، وبين معتزلة البصرة الأوائل حتى الجُبَّائي(24). وكانت هناك مجموعة من المعتزلة الأوائل لا يرون الحاجة إلى وجود الإمام، وتحدثوا عن (نصبه) على أنه أمر اختياري. وكانت حجتهم أن النبي تُوفِّي دون تعيين خليفة، وأن الحكم يرتبط بالمسائل الدُّنيوية التي يعارضونها. بل إنهم تحدثوا أيضًا عن حُرمة السعي وراء المكاسب المادية (تحريم المكاسب). وقد وصف جعفر بن حرب هؤلاء المعتزلة بـ«صوفية المعتزلة»، وهي طائفة سياسية منفردة لها ميول زهدية أو صوفية، ولا ينبغي اعتبارها ممثلة لجميع المعتزلة ذوي الميول الزهدية أو الصوفية(25).

[186] | ابتداءً من بِشْر بن المعتمر، أيَّدت المعتزلة البغدادية، وإنْ كان مع بعض الاختلافات، مذهب (إمامة المفضول)(26). وقد دافع عن مذهبهم

---

(23) مع الاعتراف بالطابع الفائق لكلمات الثناء التي عبَّر عنها الكعبي تجاه الدَّاعي محمد بن زيد، إلا أنه ينبغي لنا أن نلاحظ أيضًا أنه دافع عن نزاهة الناصر ضد الاتهامات بأنه يطمح لإسقاط حكم الدَّاعي (مادلونج، نصوص عربية، 87). علاوة على ذلك، كان لدى الكعبي أيضًا أشياء إيجابية ليقولها عن القاسم الرَّسِّي والهادي إلى الحق. ولكن إشادته بهذين الرجلين كانت في سياق تأثير الفكر المعتزلي على الزيدية (الجشمي، العيون في الرد، الورقة 8أ(١١٤*)).

(24) مادلونج، الإمام القاسم، 74. ولنظرة عامة على موقف المعتزلة البصرية من الإمامة، انظر مادلونج، «الإمامة»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 3: 1163-1169.

(25) [منحول] الناشئ، كتاب أصول النحل، ضمن فان إس (محقق) مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، 49-50.

(26) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 28، 701؛ المفيد، الجمل، 65-66.

أيضًا فرع واحد من الزيدية المشار إليه من قبل، وهو البَتْرية. ومثلهم، قَبِل البغداديون الخليفتين الأولين عبر مذهب إمامة المفضول، ولكنهم أرجأوا الحكم على عثمان بن عفان أو رفضوا شرعية السنوات الست الأخيرة من خلافته، وجميع خصوم علي بن أبي طالب (حكم 35-40هـ/ 656-661م). وهكذا، يؤكد المذهب الذي اعتمدوه قَبول إمامة المرشح المفضول، وهو ما يؤكد تاريخيًا شرعية الإمامة الأولى والثانية، لأبي بكر الصديق (11-13هـ/ 632-634م) وعمر بن الخطاب (13-23هـ/ 634-644م)، مع أن عليًا هو الأكثر جدارة بالإمامة.

مع أن المصادر قد ذكرت التشابه الواضح بين مبادئ البَتْرية في الإمامة ومبادئ المعتزلة البغدادية، إلا أنها تناولتهما بوصفهما طائفتين مستقلتين ولم تُثْبَت أي رابطة تاريخية بينهما[27]. وقد أكد الجشمي هذا الاستقلال، في حديثه عن التشابه بين موقف البَتْرية وموقف بعض المعتزلة البغدادية، خاصةً بِشْر بن المعتمر والإسكافي[28]. وفيما يتعلَّق بربط المعتزلة البغدادية بالزيدية، يُوضِّح الجشمي أن هذا مجرد «زعم» ولا يُؤيده في مناقشته لمذهب الزيدية[29].

(27) أشار مادلونج في مناقشته لموقف الملطي (تـ: 377هـ/ 987م) إلى انعدام الروابط التاريخية بين الطائفتين، وذلك فيما يتعلَّق بإعلان الملطي الفريد بأن مدرسة المعتزلة البغدادية كانت طائفة فرعية من الزيدية[١١٥]*. ويمكن العثور على ذلك في كتاب الملطي «التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع»، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري (بغداد: مكتبة المثنى، 1968)، 27. وأوضح مادلونج أنه لا توجد روابط تاريخية بين المعتزلة البغدادية والزيدية السابقين، أي أولئك الذين سبقوا القاسم الرَّسِّي. (مادلونج، «Frühe muᶜtazilitische Häresiographie»، 228؛ مادلونج، الإمام القاسم، 42، 78). ولقراءة مغايرة لمذهب الإمامة في المدرسة البغدادية، انظر فان إس، علم الكلام، 3: 129-130.

(28) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 8ب-9أ؛ الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 27أ[١١٦]*.

(29) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 14أ[١١٧]*.

المعتزلة البغدادية والإمامة قبل الكعبي

رأى بِشْر بن المعتمر أن إمامة الخليفتين الأولين، أبي بكر وعمر بن الخطاب، صحيحة، ولكنه أشار إلى أن علي بن أبي طالب كان أفضل منهما وأكثر جدارة بالإمامة. ومن ثمة، فقد أيَّد مذهب إمامة المفضول. وكانت حُجته لقبول إمامة أبي بكر هي أن قريشًا كانت أميل إلى أبي بكر
[187] لأن عليًّا كان قد وتر منها وقتلها | في غزوات النبي(30). وأقر بِشْر بن المعتمر بالسنوات الست الأُول من خلافة عثمان فقط (تلك السنوات التي سبقت اتهامات الفساد ضده)، وتبرأ من السنوات الست الأخيرة لعثمان. كما تبرأ من الصحابيين، الزُّبير بن العوام (تـ: 36هـ/ 656م)، وطلحة بن عبيد الله (تـ: 36هـ/ 656م)، اللذين قاتلا عليًّا. وشهد عليهما بالفِسق والضلال، وأعلن أنه من واجب المجتمع الإسلامي البراءة منهما ومحاربتهما، لأنهما (خرجا على إمام المسلمين)(31). بالنسبة لبِشْر، كل من قاتل عليًّا كان مخطئًا(32).

تتداخل العناصر الرئيسة لمذهب بِشْر، وخاصةً موقفه من إمامة المفضول وموقفه من عثمان وكل من قاتل مع علي، مع مذهب البَتْرية المذكور أعلاه. ويُوضِّح الخبر الصادر عن بِشْر بعد اعتقاله على يد الخليفة هارون الرشيد (حكم 170-193هـ/ 786-809م) موقفه. وذلك ردًا على اتهامه بالرفض، إذ رد بِشْر قائلًا:

«لَسْنَا مِنَ الرَّافِضَةِ الغُلَاةِ ... ولا مِنَ المُرْجِئَةِ الجُفَاةِ»(33).

---

(30) [منحول] الناشئ، كتاب أصول النحل، ضمن فان إس (محقق) مقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات، 56.

(31) المرجع نفسه، 57-58.

(32) النوبختي، كتاب فرق الشيعة، تحقيق هلموت ريتر (إسطنبول: دون ناشر، 1931)، 13-14؛ البغدادي، كتاب أصول الدين، 292.

(33) الجشمي، شرح عيون المسائل، المجلد 1، الورقة 55ب(١١٨)*.

وانتهت نداءات بِشْر التي أدت إلى إطلاق سراحه بتبرؤه من عدوين رئيسين لعلي: الخليفة الأموي الأول مُعَاوية بن أبي سفيان (حكم من 41-60هـ/ 661-680م) الذي قاد معركة صفين (37هـ/ 657م)، وعمرو بن العاص (تـ: 42هـ/ 663م) الذي قاتل إلى جانب مُعَاوية ضدّ علي(34). إن تصريح الجشمي بأن بِشْرًا (مثل الخيَّاط والكعبي) عَدَّ إمامة المفضول نتيجة لقضاء الله بـ(الأصلح)(35)، يتناقض مع مذهب بِشْر المثير للجدل حول اللطف الإلهي (انظر الفصل الثالث)، إلا إذا كان هذا هو الموقف الذي شغله بعد أنْ تخلَّى عن عقيدة اللطف الإلهي.

حافظ تلميذ بِشْر، أبو موسى المردار، على مذهب بِشْر في إمامة المفضول(36). وفي الحكم المتعلِّق بعثمان، رأى المردار أن عثمان وقاتليه فسقوا، وعلى قوله يكون كلا الفريقين يستحقان النار، لكنه لاحظ أيضًا أن فِسق عثمان لم يُوجب قتله(37). ويبدو أن المردار قد أعرب عن احترامه لأبي بكر بنفس القدر الذي أعرب | عنه مع علي(38). وحافظ جعفر بن مُبشِّر، الذي كان أيضًا تلميذًا للمردار، على مذهب إمامة المفضول، مع تفضيله لعلي على أبي بكر وعمر وعثمان(39). [188]

ومع ذلك، لم يُفضِّل جعفر بن حرب عليًّا على أبي بكر، وإنما فضَّله فقط على عثمان(40). إن المشاعر العلوية القوية تعود مرة أخرى تجاه إمامة المفضول، التي عبَّر عنها بِشْر لأوَّل مرة، وتظهر مرة أخرى مع أبي جعفر

---

(34) قارنه بفان إس، علم الكلام، 3: 93، 108.

(35) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 93أ(١١٩)*.

(36) [منحول] الناشئ، كتاب أصول النحل، 52.

(37) البغدادي، كتاب أصول الدين، 288.

(38) الأشعري، مقالات الإسلاميين، 555-556.

(39) المفيد، الجمل، 65-66.

(40) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 93أ. لم يعترف بهذا الاختلاف لدى جعفر بن حرب في مصادر أخرى، مثلًا، الملطي، كتاب التنبيه، 33(١٢٠)*.

الإسكافي، الذي كان تلميذًا لجعفر بن حرب(41). وعلى أن الإسكافي امتنع عن الحكم على أولئك الذين لم يحملوا السّلاح مع علي(42)، إلا أنه اتهم مُعَاوية بنشر أحاديث نبوية كاذبة تستهدف سُمعة علي(43). ويتعلّق هذا بكتابه المعنون بـ«نقض العثمانية»، وهو رد على الجاحظ، حيث دحض الإسكافي أيضًا ادعاءات الجاحظ حول أفضلية أبي بكر على علي(44). يقتبس ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة بإسهاب من كتاب الإسكافي «نقض العثمانية»، وهو عمل توسّع فيه الأخير في المواقف الشبيهة بالبَتْرية لأسلافه البغداديين. وقد كتب الإسكافي كتابًا آخر حول موضوع الإمامة بعنوان: «كتاب المقامات في تفضيل علي»(45). وعلى حدّ تعبير ابن أبي الحديد، فإن الإسكافي اعتنق مذهب المعتزلة البغدادية بشأن إمامة المفضول ولكنه (يُبالغ في ذلك)(46). وفيما يتعلّق بآرائِه حول علي، وصفه ابن أبي الحديد بأنه من بين أولئك (المبالغين في تفضيله)(47).

ومع ذلك، إذا اعتمدنا على رواية الخيَّاط لمواقف البغداديين من الإمامة، فإننا نجد عرضًا مختلفًا قليلًا لآرائهم. مثلًا، لم يذكر الخيَّاط موقف بِشْر بن المعتمر من طلحة بن عبيد الله أو الزُّبير، ولا إدانته للسنوات الأخيرة من عهد عثمان. في حين أن إغفال هذه التفاصيل

---

(41) وقد خصه الجشمي مع بِشْر بن المعتمر بأنهما من «أولئك الذين يمتلكون وجهات نظر مؤيدة للشيعة من بين المعتزلة» (مَنْ تشيَّع من المعتزلة) (العيون في الرد، الورقة 8ب). انظر أيضًا ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 28.

(42) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5: 282.

(43) المرجع نفسه، 1: 782. لم يكن هذا العمل الوحيد الذي كتبه حول الإمامة؛ بخصوص هذه العناوين الأخرى ومناقشة محتواها، انظر فان إس، علم الكلام، 4: 78-80، 6: 301-302.

(44) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 4: 217، 219، 263-265، 269.

(45) فان إس، علم الكلام، 4: 78-79.

(46) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 5: 96.

(47) المرجع نفسه، 1: 782.

العقائدية (doctrinal detail) قد يكون بريئًا، إلا أنه من الصعب تنحية قضايا أخرى جانبًا؛ فقد دافع الخيَّاط عن كل من المردار وجعفر بن مُبشِّر ضد اتهامات ابن الرَّاوندي بأنهم عَدُّوا عثمان | وخاذليه فُساقًا، وأن كليهما [189]
يعد عثمان كافرًا (تبرأوا منه). حتى أنه ذكر أن المردار امتنع عن الحكم بشأن عثمان ومَنْ خذله. لكن الخيَّاط يردف ذلك بخبر متناقض يعلن فيه أن المردار أدان أولئك الذين قتلوا عثمان على أنهم يستحقون نار جهنم (**البراءة من قاتليه والشهادة عليهم بالنار**)[48]. وإضافة إلى التناقض الداخلي في نص الخيَّاط، فإن ادعاءه الأوَّل حول المردار غير صحيح، حيث تُشير غالبية التصريحات التي رأيناها توًّا إلى أن المردار عَدَّ كلًّا من عثمان وقتلته فُساقًا، وليسوا كفارًا. ونواجه، مرة أخرى، تناقضًا داخليًّا وتعارضًا مع مصادر أخرى في خطاب الخيَّاط عن الإسكافي. حيث اعترف بأن الإسكافي معدود «**من رؤساء متشيعة المعتزلة**»[49](١٥٠)، غير أن تصريح الخيَّاط بأن موقف الإسكافي من عثمان كان موازيًا لموقف جعفر بن حارب يتعارض مع تصريح سابق له. وذلك لأن الإسكافي، بالاتِّفاق مع جعفر بن حرب، قَبِل (ولاية) عثمان، وعدَّ قتلته فساقًا يستحقون النار، وقَبِل توبة عائشة (زوج النبي)، وطلحة، والزُّبير[50]. وفوق ذلك، لم يعترف الخيَّاط برأي الإسكافي بشأن الذين حاربوا عليًا، ويذكر أن الإسكافي لم يعتقد أنهم ملعونون إلى نار جهنم، على أننا نعلم من مصادر أخرى أنه اعتقد ذلك[51].

ونظرًا لأن الخيَّاط كان يكتب لدحض ابن الرَّاوندي، فقد صوَّر أسلافه وزملاءه البغداديين على أنهم أقل دعمًا للشِّيعة من المصادر

---

(48) الخيَّاط، كتاب الانتصار، 74.

(49) المرجع نفسه، 75-76.

(50) المرجع نفسه.

(51) المرجع نفسه.

الأخرى. وكما لُوحظ سابقًا، فإن قضية الإمامة كانت جزءًا رئيسًا من نشأة كتاب «الانتصار» للخيَّاط، بحيث كُتِبَ بقدر لا يُسْتهان به لإبعاد المعتزلة عن الميول الشِّيعية التي قد تكون سُطِّرت في «فضائح المعتزلة» لابن الرَّاوندي[52](١٥١). علاوة على ذلك، فإن عقيدة الخيَّاط الخاصة بالإمامة ابتعدت في بعض تفاصيلها عن بعض وجهات النظر الأكثر دعمًا للعلوية التي اتَّبعها الغالبية من أسلافهِ البغداديين.

ومثل أسلافه، صوَّب الخيَّاط عليًا في جميع حروبه[53]. وبصورة أكثر تحديدًا، رأى أن الإمامة، بناءً على الجدارة، كان ينبغي أنْ تكون بالترتيب التالي: الحسن (تـ: 49-50هـ/ 669-670م) والحسين بن علي (تـ: 61هـ/ 680م)، يليهما أفراد من آل النبي، أي: حمزة بن عبد المطلب (تـ: 2هـ/ 624م) وجعفر بن أبي طالب (تـ: 8هـ/ 629م)، فوق الصحابة[54]. | [190] ورأى أن جميع خصوم علي مذنبون، لكنه قَبِل توبة عائشة وطلحة والزُّبير. كان الخيَّاط، في هذه النقطة الأخيرة، موافقًا لأبي مُجالِد وأستاذه جعفر بن مُبشِّر من قَبله، الذي صوَّب عليًا في جميع حروبه، وقَبِل توبة عائشة وطلحة والزُّبير[55]. في الواقع، كان هذا الموقف الأخير شائعًا بين المعتزلة[56].

وبذلك، حافظ الخيَّاط على أفضلية علي، وإمامة المفضول[57]. كما حافظ على الترتيب التنازلي التالي للتمييز بين الأئمة: علي، يليه الحسن والحسين، ثم أبو بكر، وعمر، وأخيرًا عثمان[58]. ومثل أبي مُجالِد (تـ: 268هـ/ 882 أو 269هـ/ 883م)، قَبِل الخيَّاط البيعة الفردية لأبي بكر

(52) فان إس، علم الكلام، 4: 299-300.
(53) المفيد، الجمل، 65-66.
(54) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 645.
(55) المفيد، الجمل، 65-66.
(56) المرجع نفسه؛ ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 534.
(57) المرجع نفسه، 1: 28.
(58) المرجع نفسه، 3: 645.

وعثمان(59). ولكن بعكس الاتجاهين الرئيسين لأسلافه البغداديين اللذين كانا يشبهان البَتْرية، لم يدن عثمان ولم يعلّق الحكم عليه، بل حتى أنه قدَّم أعذارًا لبعض أفعاله(60)(١٥٢)، وهو خروج كبير عن أسلافه(١٥٣). كما يبدو أن استدلاله بشأن ضرورة الإمامة من استنتاجه الخاص، لأنه رأى أن معرفة ضرورة الإمامة تستند إلى العقل(61). كما استدل أن وجود إمامة المفضول يرجع إلى قضاء الله بالأصلح(62)(١٥٤).

مذهب الكعبي في الإمامة

يُشير الكعبي في كتابه «عيون المسائل» إلى أفضلية علي على أبي بكر وعمر(63)(١٥٥). وكان في هذا الرأي متفقًا مع البَتْرية وغالبية المعتزلة البغدادية الأوائل الذين فُحصوا توًّا. وبالفعل، نُسِبَ إليه تصريح واضح بأفضلية علي وذريته، بالترتيب التالي: الحسن والحسين بن علي، يليهما أفراد من آل النبي، أي: حمزة بن عبد المطلب، وجعفر بن أبي طالب على أصحاب النبي(64). ولم يكن لدى الكعبي أي تَحَفُّظات على السنوات الست الأخيرة من حكم عثمان، ولم يعلّق حكمه عليه. كما أن الكعبي، مثل | الخيَّاط والمردار من قَبله، قَبِل توبة عائشة وطلحة والزُّبير(65). [191]

وفيما يتعلَّق بعبد الله بن الزُّبير (تـ: 72 أو 73هـ/ 691م)، الذي شارك في الفتنة الثانية بعد وفاة مُعاوية (تـ: 41هـ/ 661م)(١٥٦)، فقد عدَّه

(59) المفيد، الجمل، 91.

(60) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 531.

(61) انظر فان إس، «الخيَّاط» ضمن موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 4: 1162-1164.

(62) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 93أ(١٢١)*.

(63) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 896.

(64) يقول ابن أبي الحديد إنه قرأ هذا الموقف للكعبي في عمل لم يسمه لأبي عبد الله البصري (تـ: 369هـ/ 979م) (ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 3: 645).

(65) المفيد، الجمل، 65-66.

الكعبي من المنافقين، وسوّغ هذه الإدانة تأسيسًا على موقف مُعاوية تجاه علي[66].

كان شيخنا أبو القاسم البلخي [الكعبي] إذا ذكر عنده عبد الله بن الزُّبير، يقول: «لا خير فيه!»، وقال [الكعبي] مرّة: لا يعجبني صلاته وصومه، وليسا بنافعين له مع قول رسول الله -صلى الله عليه وآله- لعلي -عليه السلام-: «لا يبغضك إلا منافق»[67].

كانت النظرة الإيجابية (favorable) لعبد الله بن الزُّبير التي ارتبطت بمكانته بوصفه صحابيًا أصغر سنًّا، بل وكان أوّل مولود جديد في الجماعة الإسلامية، قد انتشرت سابقًا في الأوساط السُّنية[68]، وعليه فإن تصريح الكعبي عنه، في هذا الصدد، يدل على ميوله العلوية.

ومثل جميع المؤيدين لإمامة المفضول، أيّد الكعبي سلامة إيمان أبي بكر. وفي كتاب «نقض ابن الرَّاوندي»، رد الكعبي على طُعون ابن الرَّاوندي حول دفاع الجاحظ عن أبي بكر في كتابه «في نظم القرآن وسلامته من الزِّيادة والنُّقصان». دحض الكعبي ابن الرَّاوندي وموقف الإمامية الذي يرى أن أبا بكر منافق. وقد حُفظ هذا النص من «نقض ابن الرَّاوندي» للكعبي في نُسختين ضِمْن كتاب «تثبيت دلائل النبوة» لعبد الجبار. وفي كلتا النسختين، استُدعيت سلطة (authority) علي لدعم أبي بكر.

من يُفضل أمير المؤمنين [يجب أنّ يكون الأكثر جدارة] لا يمكننا أنْ ندفع قوله: ألا إنّ خير هذهِ الأمّة بعد نبيها أبو بكر وعمر، ولا يدفع

(66) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 30.

(67) المرجع نفسه.

(68) البخاري، التاريخ الكبير (حيدر أباد: مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1958)، 3: 6. ابن أبي حاتم الرازي، كتاب الجرح والتعديل (حيدر أباد: دائرة المعارف العثمانية، 1952)، 2: 56.

هذا مَنْ له بالعلم بصيرة أو له فيه نصيب ولكنه عندنا ما أراد نفسه، وقد كانت الشيعة الأولى تُفضل أبا | بكر وعمر عليه. قال [الكعبي]: [١٩٢]
وقال قائل لشَرِيك بن عبد الله: أيُهما أفضل؟ أبو بكر أم علي؟ فقال [شَريك]: أبو بكر، فقال السائل: أتقول هذا وأنت من الشيعة؟ فقال: نعم، وإنّما الشيعيّ مَنْ قال مثل هذا، والله لقد رقي أمير المؤمنين [علي] هذهِ الأعواد فقال: ألا إنَّ خير هذهِ الأمة بعد نبيها أبو بكر وعمر، [وأضاف شَريك] أفكنا نرد قوله؟ أفكنا نكذبه؟ والله ما كان [علي] كذابًا[69].

وفي النُّسخة الثانية، كُشِفَت هُوية الشَّاهد على تقرير علي، وهو الفقيه الكوفي شَرِيك بن عبد الله، أبو عبد الله النَّخَعي (تـ: 177هـ/ 793م)[70]. تلي هذه النسخة الثانية، والأطول، شرحًا قدّمه الكعبي لاختياره لشَرِيك ناقلًا لما يعده قولًا مشهورًا لعلي. وكان شَرِيك قد وجه هذه العبارة ضد مزاعم غُلاة الشيعة خاصةً عبد الله بن سبأ (الذي يبدو أن الكعبي يعادل مزاعمه مع مزاعم ابن الرَّاوندي والإمامية)، وبذلك يظهر موقفه السُّني المبكر أيضًا[71].

قال أبو القاسم [الكعبي]: الخبر صحيح، ولكنه عندنا مخصوص،

---

(69) عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 1: 62-63.

(70) وفيما يلي نص هذه النسخة الثانية: «قال أبو القاسم البلخي [الكعبي] في كتابه الذي نقض به اعتراض ابن الرَّاوندي على كلام أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ في أنَّ القُرآن سليم من الزِّيادة والنُّقصان: إنَّ قول أمير المؤمنين [علي]: ألا إنَّ خير هذهِ الأمّة بعد نبيها أبو بكر وعمر قد جاء مجيئًا لا يُنكره مَنْ له في العِلم نصيب، وذكر جماعة ممن رووا فضلهم ونُبلهم وكثرتهم وجلالتهم [أي أبي بكر وعمر]، ثُمَّ قال [الكعبي]: ولكن عندنا ما أراد نفسه. ثُمَّ ذكر أبو القاسم [الكعبي] رحمة الله عليه أن شَريك بن عبد الله كان من كبار الشيعة، وكان يقول: خير هذه الأمة أبو بكر وعمر وهما خير من علي، ولو قُلت غير هذا ما كنت من شيعة علي، لأنه قد قام على هذه الأعواد [أي علي] فقال: ألا إنَّ خير هذهِ الأمّة بعد نبيها أبو بكر وعمر، فنكذبه؟ والله ما كان كذابًا!» (عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 2: 548-549).

(71) مارشال هودجسون، «عبد الله بن سبأ»، موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 1: 51.

ولم نقصد لذكر ما قاله أمير المؤمنين في فضلهما [أبي بكر وعمر]، فإن ذلك أوضح من الشمس | وهو كثير [الأدلة]، وله كتب كثيرة [193]
مفردة طويلة، وإنما ذكرنا هذا [الاقتباس من شَرِيك بن عبد الله] عند ذكر عبد الله بن سبأ...»[72].

ونظرًا إلى الكيفية التي كان يُنظر بها إلى شَرِيك في المصادر السُّنية والإمامية، فإن اختيار الكعبي الاستشهاد به مرجعًا لآرائه حول أبي بكر يكشف عن تفضيل عقائدي (doctrinal preference). وتدريجيًا، عدَّت المصادر السُّنية شَرِيكًا مُحدِّثًا موثوقًا به في الحديث، متمكنًا في الفِقه، وقاضيًا (companion) مع ميولٍ مؤيدة للعلويين[73][١٥٧]. وفي الوقت نفسه، صنَّفه النُّوْبَخْتِي ضمن الفئة الواسعة للمُرجئة والبَتْرية، وهي فئة تشمل أيضًا محمد بن إدريس الشَّافعي (تـ: 204هـ/ 802م)[74]. وبعبارة أخرى، اختار الكعبي شخصية سُنية متقدمة، لها ميولٌ علوية، شاهدًا على تصريح علي بخصوص أبي بكر. إن اختياره قد واصل تحول مدرسة بغداد نحو موقف أكثر قربًا للسُّنة الأولى، بدءًا من الخيَّاط وأستاذه المردار.

بجانب ذلك، قدَّم الكعبي إطارًا سُنيًا لاختيار الإمام الشَّرعي للمجتمع المسلم غير موثَّق لدى سلفه. ويفترض هذا الرأي أنْ يكون الإمام من قريش، وهو الرأي الذي أُصِّل في حديث «الأئمة من قريش»[75]. وتتضمن

---

(72) عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، 2: 549.

(73) البخاري، التاريخ الكبير، 2: 238؛ ابن أبي حاتم الرازي، كتاب الجرح والتعديل، 2: 365-367؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، 10: 384-401؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، 4: 642-643.

(74) النوبختي، كتاب فِرق الشيعة، 7.

(75) انظر أ.ي. ونسنك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي (لَيْدن: بريل، 1936-69)، 1: 92. وبشأن مذاهب المرجئة والسُّنة المبكرة حول الإمامة، انظر ويلفرد مادلونج، «المرجئة»، ضمن موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 7: 605-607. ولمزيد من التفاصيل حول مذهب السُّنة في الإمامة، انظر النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 828.

الصيغة السُّنية أيضًا مؤهلًا مؤداه أنْ يكون هذا الشخص الأتقى والأكثر علمًا بالله، فضلًا عن إدراكه بما هو أصلح للمجتمع؛ ولم يتم تضمين أيٍّ من هذه المعايير في الصيغة المنسوبة للكعبي(76). علاوة على ذلك، قدَّم الكعبي استثناءً واحدًا مهمًا لهذه الصيغة؛ إذا كان هناك احتمال خطر من نُشوب الفتنة، فسيكون مقبولًا أنْ يكونَ الإمام من خارج قريش.

> **ذهب الكعبي إلى أنّ القرشي أَوْلى بها [الإمامة] من الذي يصلح لها من غير قريش، فإنْ عرض للأمّة خوف فتنة من عقدِها للأفضل [يرى الكعبي أنه] جاز لهم عقدها للمفضول من خارج قريش**(77).

| كما يظهر تشديد الكعبي على تجنب الفتنة في مقالة أخرى له حول نصب الإمام. حيث عدَّ أن القُرعة هي الطريقة المقبولة لإنهاء أي نزاع في الاختيار بين إمامين محتملين(78). في هذا الرأي الأخير، كان الكعبي متفقًا مع أبي العباس القلانسي، عالم الدِّين السُّني المبكر(79)(١٥٨). [194]

ومن حيث الحجة الكلامية (theological reasoning) لآرائه حول الإمامة، تمامًا مثل الخيَّاط، سوَّغ الكعبي أن إمامة المفضول هي «الأصلح»(80). ولكنه رأى أيضًا أن وجود الإمام ضروري للمصلحة الدُّنيوية(81). إضافة إلى ذلك، نفى الكعبي العقيدة الإمامية التي تفترض «**أن الإمام لا بد من أنْ ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه**»؛ بل أكد الكعبي

---

(76) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 828-833.

(77) البغدادي، كتاب أصول الدين، 293-294.

(78) النسفي، تبصرة الأدلة، 2: 826.

(79) بشأن أبي العباس القلانسي انظر جيماريه، «Cet autre théologien sunnite»؛ فان إس، علم الكلام، 2: 638.

(80) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 1: 479؛ الجشمي، العيون في الرد، الورقة 93أ.

(81) مانكديم، التعليق، 758-759.

أن الناس يجب أنْ ينصبوا إمامًا إنْ لم ينص الله تعالى عليه[82]. ويعد نصب الإمام ضروريًا لـ«مصلحة» المجتمع. وفي نص مانكديم، تُرِكَ معنى المصلحة مفتوحًا لتفسيرين ممكنين؛ إما مصلحة دينية أو دنيوية. ونظرًا لأن الأصلح في نظرية العدل عند الكعبي يشمل المصلحة الدُّنيوية (انظر الفصل الثالث)، فيجب أنْ نفترض أن الكعبي اختار التفسير الثاني.

> خالفنا في ذلك أبو القاسم [الكعبي]، وقال [في وجوب الحاجة إلى الإمام]: إنَّا نعلم وجوب الحاجة إلى الإمام عقلًا، وإليه ذهب الإمامية... وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أنْ ينصبوه [الإمام] إنْ لم ينص الله تعالى عليه، لأنَّ مصلحتهم في ذلك؛ وهذا يحتمل أنْ يُريد المصلحة الدِّينية على ما تقوله الإمامية: إنَّ الإمام لطف في الدِّين، ويحتمل أنْ يُريد به المصلحة الدُّنيوية على ما يقوله بعض أصحابه [أي المعتزلة البغدادية]. فإنْ أراد [الكعبي] به الأوَّل، فالفرق بينه وبين الإمامية هو من الوجه الذي ذكرته [أي أن الإمام لا بد أنْ ينص الله عليه]، ولأجل ذلك لا يجب [في رأي الكعبي] أنْ يكون الإمام معصومًا، وأوجبت الإمامية [على النقيض] | ذلك، وإنْ أراد [195]
> [الكعبي] الثاني، فالفرق بينه وبين الإمامية ظاهر، لأنهم يقولون إنَّ الإمام لطف في الدِّين كمعرفة الله بتوحيده وعدله وغير ذلك من الألطاف وهو [الكعبي] لا يقول به[83].

وأخيرًا، وإن كان بفهم مختلف لطبيعة وظيفة الإمام، وافق الكعبي الإمامية في اعتبار الإمامة تعرف بالعقل؛ وهو ما يتناقض مع موقف الزيدية. وفي الصمود على هذا الموقف حول أساس ضرورة الإمامة بالعقل، اتَّبع الكعبي الخيَّاط والجاحظ. كما اتفق أبو الحسين البصري مع هؤلاء جميعهم في هذا الشأن[84].

---

(82) المرجع نفسه، 758.

(83) المرجع نفسه، 758-759.

(84) الجشمي، العيون في الرد، الورقة 89أ[١٢٢]*. بشأن الموقف الإمامي حول معرفة =

بوجهٍ عام، تأثرت نُسخة الكعبي حول إمامة المفضول، وخصوصًا عدم إدانته لعثمان وقَبوله توبة عائشة وطلحة والزُّبير، بالاختيارات السابقة التي شُكّلت (made) في المدرسة البغدادية. وكانت آراء الخيَّاط، التي صاغها استنادًا إلى آراء أستاذه المردار، ذات نفوذ خاص. وكلاهما، الكعبي والخيَّاط، يعتقدان أن معرفة ضرورة الإمامة تستند إلى العقل، وبذلك اتفقا مع الإمامية. كما أن كلاهما سوَّغ إمامة المفضول بالرأي الذي يفترض أن الله يفعل الأصلح. ومع ذلك، كانت مقالات الكعبي الأخرى من إسهاماته الخاصة.

ومع أن الكعبي أعْرب عن مشاعر مؤيدة للعلوية في إدانته لعبد الله بن الزُّبير باعتباره منافقًا بسبب عدائه لعلي، إلا أنه خفف من موقف الخيَّاط المعتدل الشبيه بالبَتْرية. وقد فعل ذلك عبر الاتِّفاق مع شخصية سُنية مبكرة توفيقية (eclectic proto-Sunnī)، وهو القلانسي، الذي رأى أن القُرعة هي الطريقة المقبولة لتسوية النزاع بين إمامين محتملين. كما اقترب الكعبي أيضًا من المذهب السُّني المبكر للإمامة بتبنيه لصيغة مفادها أن الإمام يجب أنْ يكونَ من قريش، باستثناء أنْ يُختَار شخص من خارج قريش لتجنب الفتنة. تُعبِّر المقالتان الأخيرتان للكعبي عن قُرب إضافي لمذهب الإمامة السُّني المبكر، وهو ما لم يكن موجودًا بين سلفه في المدرسة البغدادية.

* ضرورة الإمامة بالعقل، انظر مادلونج، «الإمامة»، ضمن موسوعة الإسلام، الطبعة الثانية، 3: 1163-1169.

خاتمة

[١٩٦]

أَوْلى الكعبي اهتمامًا كبيرًا بنظرية المعرفة، وهو ما يتجلّى في التأثير العميق لإسهاماتِهِ في علم الكونيات. وتتجلى أهمية هذين الاهتمامين تجليًا ملحوظًا من خلال اعترافه بـ(التقليد) وسيلة مشروعة للوصول إلى معرفة الله، وتحديدًا لمجموعة معينة من المكلفين بسبب مِزاج (constitution) قُلوبهم. إضافة إلى ذلك، تغلغلت الاهتمامات المعرفية والكونية في مذهبه الكلامي بأكمله، بل أنه حينما بدا متمسكًا بالمواقف الكلامية القائمة سلفًا، فقد أعاد في كثير من الحالات، إنْ لم يكن في جميعها، تفسير منطقها من خلال عدسة منطقه المعرفي والكوني. ويمكن ملاحظة أحد الأمثلة المهمة على إعادة التفسير هذه في اعتماد الكعبي لعقيدة بواكير المعتزلة في وجوب الأصلح، وفي تطويره لحجة الأصلح للجماعة، على حساب القِلَّة. ومن بين الأمثلة الأخرى على تعزيزه موقفًا سابقًا للمعتزلة عبر دمج عناصر كوزمولوجية وأنطولوجية لديه؛ مثال نراه جليًّا في تفسيره للفَرق بين صفة الذات وصفة الفعل.

ولطالما انعكست تأثيرات المعتزلة القدامى في آراء الكعبي الكلامية، لا سيَّما تلك المتعلّقة بأولئك الذين لم يكن لديه انتماءات مباشرة معهم أو صلات تتلمذ موثَّقة. فكان أكثر من تأثر بهما هما النظَّام والجاحظ، وغيرهما من الشخصيات المستقلة تمامًا مثل ثُمامة بن أَشْرس وهشام الفُوطي. وقد امتزجت هذه التأثيرات بتأثيرات أخرى للأفراد الذين تتلمذوا في المدرسة البغدادية التي بدأت ببِشْر بن المعتمر. وقد ظهر تأثير تُراث

بِشْر في مذهب الإمامة لدى الكعبي؛ إذْ فضَّل مذهب إمامة المفضول، وهي العقيدة التي دافع عنها بدرجات متفاوتة أعضاء المدرسة البغدادية الأوائل. وكذلك تأثرت عقيدة الإمامة لدى الكعبي تأثرًا كبيرًا بمعلمه الخيَّاط. وأدخل الكعبي بعض التغييرات على عقيدة إمامة المفضول مضيفًا بعض عناصر أهل السُّنة القدامى، وقد استندت على الأفكار السُّنية الأولية التي قدَّمها الخيَّاط. ويمكن ملاحظة تأثير سلسلة التلمذة البغدادية بوضوح في اتِّباع الكعبي لمذهب (التولُّد أو التَّوليد) لبِشْر بن المعتمر على أن الكعبي قد توسع فيه بإضافة أفكار ومفاهيم جديدة. وثمّة تأثر أيضًا بالإسكافي وإنْ كان تأثرًا غير كامل أو محدودًا؛ حيث كان الإسكافي سلفًا مقربًا في سلسلة التلمذة البغدادية، الذي توجه حديثه حول صفتي السمع والبصر لله بوصفهما يمثلان علمه، واختياره لعقيدة المعتزلة القدامى في وجوب الأصلح.

تكشف الدِّراسة الحالية للمصادر عن الأفكار والأساليب الرئيسة التي استخدمها الكعبي لوضع عقيدته. وتظهر أن الكعبي كان مفكرًا منهجيًا في تعاطيه مع العديد من | القضايا الكلامية. وضع الكعبي منطقًا منهجيًا عبر [197]
دمج وإعادة فحص مذاهب المعتزلة السابقة. فأدخل تغييرات وتحسينات مبتكرة على هذه المواقف السابقة، مما يوضح أن الكعبي كان جزءًا من مرحلة مدرسية كان فيها المعتزلة يهدفون إلى صقل تعاليم أسلافهم. ومع ذلك، فمن المهم ملاحظة أن عقيدة الكعبي لم تتأثر بالضرورة بالمذاهب الثابتة للمدرسة البغدادية، والتي اعتمدت بشكل أساس على روابط التلمذة، بل كانت لديه آراء مستقلة تجاوزت المذاهب الراسخة في المدرسة البغدادية.

بيد أنه من المهم تناول هذه الاستنتاجات بحذر والنظر في بعض النقاط المهمة. فعند دراسة أجزاء من المعتقدات المرتبطة بالكعبي في سياق ما ورد عن أسلافه، نجد أن تعاليمه غالبًا ما تتماشى مع تعاليمهم وتُعد امتدادًا لها، ومن ثَمَّ فهي بمثابة إعادة تأكيد على تأثيرهم. ولا يُعرف سوى

القليل من التفاصيل عن معتقدات هؤلاء الأسلاف؛ لا سيَّما إلى أي مدى كانت معتقداتهم تمثل أنساقًا في حد ذاتها. مثلًا، ندرة المعلومات المتوفرة حول شخصية على هذا القدر المفترض من الأهمية مثل الخيَّاط والطبيعة بالغة التشرذم للمواد المتوافرة عن الإسكافي هي تذكير واقعي بأن الاستنتاجات المستخلصة هنا تعتمد على المصادر المدرسية التي وصلت إلينا وتحيُّزاتها الفكرية.

في حين أن بعض نتائج هذه الدِّراسة غير حاسمة أو لا تُساهم في سرد أكبر، إلا أن هذا البحث النقدي في المصادر يُساعد في تحديد المقالات التي نُسِبَت خطأ إلى الكعبي. ومن بين أهم الأمثلة هو الرأي الذي أُشير إليه خطأ في المصادر الأشعرية المتأخرة بأن الكعبي رأى أن صفة الإرادة الإلهية بمثابة علم الله. وفي حين أن هذه المقالة بالذات المنسوبة إلى الكعبي لا يمكن قبولها بوصفها جزءًا من مذهبه للصفات، فإنها تشير إلى مدى التأثير والقبول الكبيرين اللذين حظي بهما واستقباله في خراسان وبلاد ما وراء النهر حيث وثّقت أجيال الأشعرية اللاحقة حوارات معه وربما اختلقتها لصقل أفكارهم المذهبية وتوضيحها.

ونظريًا فقد قُبلت المقالات التي تؤيدها شهادة واحدة على الأقل، حتى وإنْ لم تؤيدها جميع الشهادات، وهذا يعني أن المقالات المنسوبة إلى الكعبي والمقبولة في هذه الدِّراسة قد استُمدت في معظم الأحوال من مصادر المعتزلة؛ لا سيَّما من المصادر البصرية. وعندما لا تتناقض أدلة شهادة واحدة مع غيرها من الشهادات الأخرى، من الأهمية بمكان إجراء المزيد من التوثيق. وهذا ما ينطبق بصفة خاصة على الشهادة الفريدة الواردة في كتاب «التوحيد» للماتريدي حول تفسير الكعبي لصفة الذات بوصفها تعبر عن مبدأ «السبب الداخلي الضروري... الذي يشتمل على الوفاق والوئام». فمن المستحسن إجراء المزيد من التوثيق نظرًا للآثار الكبيرة للحجج التي ينسبها الماتريدي إلى الكعبي على فهم النصوص الثانوية لعقيدة الكعبي ونظرية روبرت ويسنوفسكي حول جذور الكلام لمفهوم ابن سينا حول «واجب الوجود».

[198] | وأخيرًا، فإنه حتى مع التوثيق الدائم لحجج الكعبي الداعمة لعقيدته، فما زالت تُثير تساؤلات صعبة للدّراسات المستقبلية حوله. وهكذا، عبر الكشف عن الدور الواسع لكونيات الكعبي في نقاشاته الدِّينية، يتضح أنه أوْلى اهتمامًا كبيرًا بمذهب الطبائع. ويُعد مفهوم «المزاج» من بين جوانب مفرداته الطبيعية التي تظهر بدرجة كبيرة من الاتِّساق.

لقد أوضحنا كيف أن استقصاء المصادر أو الوسائل التي تعرض من خلالها الكعبي للمواد الجالينوسية والفلسفية لا يمكن البت فيها في الوقت الحالي -على جاذبيتها- إلا بالتخمين، وقد خضع بعضها للمراجعة. بيد أن دفاع الكعبي القوي وتبنيه لمذهب الطبائع بثبات ووضوح -كما هو موَثّق- في وقت كان نظراؤه من متكلمي المعتزلة يبتعدون عنه (أي عندما تحول زملاؤه المعتزلة) يُثير المزيد من التساؤلات مرَّة أخرى حول المصادر التي أثرت في أفكاره. وبعبارة أخرى، فإن الأدلة التي تظهر هنا حول دور عقيدة الطبائع في هذه المرحلة الانتقالية من الحقبة المبكرة إلى الحقبة المدرسية في تاريخ المعتزلة تُقدم أسبابًا إضافية لإعادة النظر في الدِّراسات العلمية السابقة لدورها غير المعروف في تاريخ المعتزلة. وفي حين أن هذه الأدلة لا يُعرف الكثير عن نشأتها ونطاقها، إلا أنه يجب إعادة البحث في هذه الدِّراسات السابقة بحذر وفهم واضح للمخاطر والمصاعب التي تنطوي عليها دراسة عمليات نقل الفلسفة والعلوم اليونانية غير المؤيدة نصيًا (voix diffuse)[1].

---

(1) ديمتري غوتاس، «Pre-Plotinian Philosophy in Arabic (Other than Platonism and Aristotelianism): A Review of the Sources»، ضمن: Aufstieg und Niedergang der romischen Welt، الجزء الثاني، المجلد 36,7 = صعود وتراجع العالم الروماني، طبعة W. Haase and H. Temporini (برلين: De Gruyter، 1994)، 4945-4949.

التعليقات

أولًا: تعليقات المتن:

أ- المقدمة

(١) يبدو أن المعتزلة بقيت لهم بقية إلى منتصف القرن: (٩هـ/ ١٥م) في إقليم خوارزم؛ حيث تشير بعض المصادر التاريخية إلى وجود عالم معتزلي كان برفقة السلطان تيمور لنك (تـ: ٨٠٧هـ/ ١٤٠٥م) في حروبه. انظر: «**عجائب المقدور في نوائب تيمور**»، شهاب الدين ابن عربشاه، ص٢٦١، ٢٦٥. (المشرف).

(٢) يُفهم من كلام المؤلفة أن تبني الزيدية والإمامية تعاليم البهشمية حدث بعد القرن: (٦هـ/ ١٢م) بمدة ليست بقصيرة! والواقع أن تبني طوائف الشيعة لتعاليم البهشمية حدث قبل هذا التاريخ؛ فعلى مستوى الزيدية؛ يوجد لدينا المهدي لدين الله أبو عبد الله محمد بن الحسن بن القاسم الحسني، والهارونيان. وفي جانب الإمامية يوجد لدينا الشريف المرتضى وأبو جعفر الطوسي، وكل هؤلاء من رجال القرنين: (٤-٥هـ/ ١٠-١١م)؛ وحتى على مستوى تعاليم أبي الحسين البصري؛ فقد تلقاها متكلمو الإمامية في أواخر القرن: (٦هـ/ ١٢م)؛ وأبرز مثال لذلك هو سديد الدين الحمصي الرازي صاحب كتاب «**المنقذ من التقليد**». (المشرف).

(٣) راجع ما ذكرته في المقدمة عن وجود معتزلة في مدينة نيسابور يتبنون مذهب أبي القاسم الكعبي. انظر: مقدمة المشرف، الفقرة رقم: (٤). (المشرف).

(٤) ناقش محمد الحسيني في كتابه «**مصادر علم الكلام الزيدي**» هذه الأطروحة التي ترى أن الهادي يحيى بن الحسين كان على مذهب البغداديين، أو بصورة أدق؛ كان من الآخذين عن أبي القاسم الكعبي. وبيّن أن هذه الأطروحة غير صحيحة، وثمة إشكالات تاريخية تمنع من حدوث هذا التلقي، وهو ما ألمحت إليه المؤلفة في ص١٥. انظر: «**مصادر علم الكلام الزيدي**»، محمد الحسيني، ص١١٤-١١٧. (المشرف).

(٥) تفرق الزيدية بين من يدعي الإمامة وهو حائز على شروطها ويطلق على هؤلاء الأئمة، وبين من يدعو لإقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو غير حائز الشروط ويطلق على هؤلاء الدعاة. الناصر الأطروش من الصنف الأول، ومحمد بن زيد وأخوه الحسن من الصنف الثاني. ولذلك لا نرى فيمن أرّخ للأئمة من أدخلهما في تعدادهم وترجم

لهما لا الهاروني في «الإفادة» ولا علي بن بلال الآملي في «تتمة المصابيح» لأبي العباس الحسني ولا حميد المَحلّي/المُحلّي في «الحدائق الوردية» ولا ابن المرتضى في «الجواهر والدرر» وفي شرحه «يواقيت السير». وبدأ عدهما -مع آخرين- في تعداد الأئمة منذ أواخر القرن التاسع الهجري/القرن الخامس عشر الميلادي في كتاب «مآثر الأبرار» للزحيف. (المراجع).

(٦) رويان (Rūyān)، وهي غير مدينة الري؛ انظر: «الأعلاق النفيسة»، أبو علي أحمد بن عمر بن رُسته، ص١٥٠-١٥١. (المترجم).

(٧) يبدو أن تاريخ مولد أبي القاسم الكعبي هو: (٢٣٧هـ/ ٨٥١ أو ٨٥٢م)؛ بدلالة ما روي عنه من أنه نشأ مع أبي زيد البلخي، وهذا الأخير ولد عام: (٢٣٥هـ/ ٨٤٩ أو ٨٥٠م) فيكون حدث قلب في الأرقام من (٢٣٧) إلى (٢٧٣)، ويستبعد أن يكون مولد أبي القاسم الكعبي في عام: (٢٧٣هـ)؛ لأنه سيكون عمره لما كتب «المقالات» في عام: (٢٩٠هـ) سبع عشرة سنة! ويصعب أن يكتب شخص بهذا العمر كتابًا يحتوي على هذا الكم الموسع من المعلومات المفصلة والمحررة. انظر: مقدمة تحقيق كتاب «المقالات» لأبي القاسم الكعبي، ص١٣-١٤. (المشرف).

(٨) لا يوجد مصدر موثوق يحدد تاريخ وفاة أبي الحسين الخياط؛ لكن المؤكد أنه توفي بعد وفاة أبي الحسين ابن الراوندي؛ بدلالة إشارته لوفاته في كتابه «الانتصار». انظر: ص٨٨. وأبو الحسين ابن الراوندي توفي على الصحيح في عام: (٢٩٨هـ)، وأما ما قيل من وفاته في عام: (٢٤٥هـ)؛ فلا يصححه بعض المؤرخين. انظر: «البداية والنهاية»، عماد الدين ابن كثير، ١٤/ ٧٦٤-٧٦٧. (المشرف).

(٩) وقد يكون قرينة على هذا أن أبا القاسم الكعبي لم يصف من رجالات المعتزلة الذين سردهم بوصف «شيخنا» إلا أبا الحسين الخياط. انظر: «المقالات»، ص١٦٨. (المشرف).

(١٠) هذا سهو من المؤلفة؛ فالجبائي ليس من القائلين بالأصلح وفق أدبيات المعتزلة والتي يرد فيها بعض ردوده الداحضة للقائلين به، ومنها إلزامه لهم بالكفر كما سيأتي ص٤٢، وبينه وبين أبي القاسم الكعبي نقوض متبادلة كما سيأتي ص١٨. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما صنفه في الأصلح: «كتاب الأصلح الكبير» و«كتاب الأصلح الصغير» لا يعني بمجرده أنه من القائلين به ما لم يرد ما يسوغ القول بأنه كذلك، وقد ورد العكس! (المراجع).

(١١) فات المؤلفة أن تذكر من تلاميذ أبي القاسم الكعبي: **أبا عمران موسى بن رباح المصري**. ويفيد كلام ابن حزم، الذي لم يكن من مصادر المؤلفة؛ أن هذا التلميذ كان القائم بنصرة مذهب أبي القاسم الكعبي. انظر: «الفصل في الملل والآراء والنحل»، ٤/ ٤٩٦. ولم أجد لهذه الشخصية ذكرًا فيما وصل إلينا من تواريخ المعتزلة، إلا أنه توجد شخصية أخرى يقال لها: **أبو عمران بن رباح السيرافي**. وقيل إنه كان على مذهب أبي علي الجُبَّائي ولزم أبا بكر ابن الإخشيد. وذكر النديم أنه كان مقيمًا في مصر في عصره وقد جاوز الثمانين عامًا. فقد يكون الأمر اشتبه على ابن حزم. انظر: «الفهرست»،

النديم، ١/ ٦٢٣، ٦٢٥؛ «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، القاضي عبد الجبار، ص٣٤١. وأيضًا فمن تلامذة أبي القاسم الكعبي الذين فات المؤلفة ذكرهم أبو الطيب إبراهيم بن محمد بن شهاب. انظر: «الفهرست»، النديم، ١/ ٦٢٥. (المشرف).

(١٢) يبدو أنه اشتبه على المؤلفة شخصيتان؛ الأولى: أبو بكر محمد بن إبراهيم الزبيري وكان في أصفهان، والثانية: أبو بكر الفارسي الذي يذكر القاضي عبد الجبار أنه درس على ابن سريج الفقيه الشافعي ثم زار مدينة بلخ في خراسان. انظر: «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة»، ص٢٩١-٢٩٢، ٣٢٥-٣٢٧. واستظهرنا في عمل سابق أن أبا بكر الفارسي هو أحمد بن الحسن بن سهل المترجم في طبقات الشافعية. انظر: مقدمة محمد الحسيني وعبد الله الغِزِّي لنشرة كتاب «الواضح» لأبي يوسف القزويني، ص٥٥. والمصادر ذكرت تتلمذ أبي بكر الفارسي على أبي القاسم الكعبي؛ لكن يبدو أن أبا بكر الزبيري من طبقة أبي القاسم الكعبي وليس تلميذًا له. (المشرف).

(١٣) اشتبه على المؤلفة شخصيتان ترجم لكل منهما القاضي عبد الجبار والحاكم الجشمي: الأول أبو مسلم ابن بحر الأصفهاني المفسر صاحب القول المشهور في نسخ الشرائع، والثاني أبو مسلم النقاش الذي وصفته المؤلفة بالزهد والتقوى، وهو صاحب أبي بكر الزبيري. انظر: «فضل الاعتزال»، ٣٢٨، ٣٢٩؛ «شرح عيون المسائل»، المجلد ١، الجزء ١، ٦٦ب، ٧٢ب. (المراجع).

(١٤) الصواب -كما سيأتي للمؤلفة في تعداد مصنفات أبي القاسم الكعبي ص١٨- أن كتاب «النهاية» كتبه على أبي علي الجُبَّائي، والصيمري كتب نقض النهاية. (المراجع).

(١٥) لم يرد كثيرًا في كتب التراجم بكنيته «أبي عيسى»؛ لكن ورد في كتابي تقي الدين ابن تيمية «النبوات»، ٢/ ٦١٧؛ «درء تعارض العقل والنقل» ١/ ١٥٤: «أبو عيسى محمد بن عيسى برغوث». (المترجم).

(١٦) أشرت في المقدمة الفقرة رقم: (٩) إلى كون المؤلفة لم تقف على كامل مخطوطة «المقالات» المتضمنة ما وصل إلينا من كتاب «عيون المسائل والجوابات»، وهذا الكتاب في علم أصول الدين المدرسي. لكن بالنسبة لكتاب «المقالات»؛ فيمكن اعتباره في علم الكلام؛ حيث إن أبا القاسم الكعبي تحدث فيه عن مسائل مطروقة في كتب علم أصول الدين المدرسية، وهو فيه لا يعرض عرضًا حياديًا دائمًا، وإنما يذكر آراءه واختياراته؛ ما يجعله مصدرًا رئيسًا في معرفة آرائه الكلامية. (المشرف).

(١٧) توفي إسماعيل باشا صاحب «هدية العارفين» عام: (١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م). (المترجم).

(١٨) يبدو أن لأبي القاسم الكعبي عدة كتب في الأصلح؛ حيث أشار إلى ذلك القاضي عبد الجبار. انظر: «المغني»، ١٤/ ٦١. (المراجع).

(١٩) بل ذكره باسم: «إصلاح غلط ابن الراوندي». (المراجع).

(٢٠) ذكر عبد القاهر البغدادي أن أبا القاسم الكعبي صنف كتابًا سماه «تحديد النظر»، وأنه حشاه بنصوص سرقها من كتاب ابن الراوندي. انظر: «عيار النظر في علم الجدل»، ص١٢٤. ويبدو أنه هو الذي ذكره ياقوت الحموي بعنوان: «تحديد الجدل». انظر: «إرشاد الأديب»، ٤/ ١٤٩٣. (المترجم).

(٢١) هو ليس بخطأ من الناسخ، وإنما القاضي عبد الجبار يحيل إلى أول كتاب «**المقالات**» لأبي القاسم الكعبي، أي بدايته؛ فظنت المؤلفة أن جملة «أول المقالات» هي عنوان لكتاب. وما نقله القاضي عبد الجبار عن كتاب «**المقالات**» موجود في ص٧٢ منه. (المشرف).

(٢٢) لا أعلم أن هناك خلافًا في تأريخ وفاة شمس الدين الذهبي التي كانت في ليلة الاثنين الثالث من ذي القعدة من عام: (٧٤٨هـ) الموافق لليوم الثالث من فبراير من عام: (١٣٤٨م)، وقد أرخ وفاته تلميذه تاج الدين السبكي الذي كان والده تقي الدين السبكي على تواصل مع شمس الدين الذهبي قبيل وفاته بساعات. انظر: «**طبقات الشافعية الكبرى**»، تاج الدين السبكي، ٩/ ١٠٥. (المشرف).

(٢٣) المقصود هنا هو حرب بن إسماعيل الكرماني، من أصحاب أحمد ابن حنبل. انظر: «**طبقات الحنابلة**»، ابن أبي يعلى، ١/ ٣٨٨-٣٩٠. والكعبي نقض كتابه «**السنة والجماعة**». انظر: «**فضل الاعتزال**»، عبد الجبار، ص١٩٥، مقدمة محمد الحسيني وعبد الله الغِزِّي لنشرة كتاب «**الواضح**» لأبي يوسف القزويني، ص٥٣. وهو منسوب لمدينة سيرجان؛ فيقال في نسبته السيرجاني، وسيرجان هي مدينة بين كرمان وفارس. انظر: «**معجم البلدان**»، ياقوت الحموي، ٣/ ٣٣٦. لكن السمعاني في كتابه «**الأنساب**» جعل حرب بن إسماعيل الكرماني منسوبًا إلى محلة كبيرة في مدينة نيسابور يقال لها مربعة الكرمانية، ولم يذكره في رسم «**السيرجاني**» من كتابه! انظر: «**الأنساب**»، ٧/ ٣٤١-٣٤٣، ١١/ ٨٦-٨٧. لكن يبدو أن السمعاني مخطئ؛ حيث إن أبا القاسم الكعبي والرامهرمزي وأبا نصر السجزي، وهم متقدمون عليه؛ نسبوا حرب بن إسماعيل الكرماني إلى سيرجان، فعلى هذا يكون منسوبًا لمدينة كرمان المشهورة؛ لأنها أقرب إلى سيرجان من نيسابور. انظر: «**قبول الأخبار**»، الكعبي، ص١٧٨؛ «**المحدث الفاصل**»، الرامهرمزي، ص٣١٣؛ «**الرسالة إلى أهل زبيد**»، أبو نصر السجزي، ص٢٣٣. (المشرف).

(٢٤) يبدو من إحالة أبي رشيد النيسابوري في كتابه «**مسائل الخلاف في الأصول**» (٥٢/ ظ) أن «**نقض السيرجاني**» هو بعينه كتاب «**قبول الأخبار**»؛ حيث يقول: «**وقيس قد خولط في عقله، وقد ذكر أبو القاسم البلخي في نقضه على المرجاني (كذا! ولعلها تصحيف عن السيرجاني) أن قيسًا قال لبعض الناس -ذكره أبو القاسم- أعطني درهمًا حتى أشتري بها عصا، فقال له ذلك الرجل: وما تعمل بالعصا؟ قال: أضرب بها الكلاب**». وهذا النقل موجود في «**قبول الأخبار**»، ص١٥٥. فالآن إما أن يكون الكتابان مجرد عنوان لكتاب واحد، وإما أن يكون أبو القاسم الكعبي كرر معلوماته فيما كتبه ردًا على السيرجاني؛ لكن يبدو من توصيف الرامهرمزي لمضمون «**نقض السيرجاني**» أنه ليس في الجدال الكلامي، وإنما في جرح رواة الحديث، وهو ما يتطابق مع حال كتاب «**قبول الأخبار**». أشكر محمد الحسيني الذي لفت انتباهي لكلام أبي رشيد النيسابوري. (المشرف).

(٢٥) عبارة ياقوت الحموي -مصدر المؤلفة- في «**معجم البلدان**» هي: «**قال الرهني: منها - أي سيرجان- حرب بن إسماعيل لقي أحمد ابن حنبل -رضي الله عنه- وصحبه، وله**

مؤلفات في الفقه، منها كتاب السنة والجماعة. قال: شتم فيه فرق أهل الصلاة، وقد نقضه عليه أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي البلخي»، لذا المفترض أن تكون عبارة المؤلفة كالتالي: «النقض على السيرجاني في السنة والجماعة»؛ لأن عبارتها موهمة بأن السيرجاني هو الذي نقض كتاب «السنة والجماعة». (المترجم).

(٢٦) ذكر الحاكم الجشمي «المعارف»، ونسبه لأبي القاسم الكعبي. انظر: «شرح عيون المسائل»، ٤/ ٥٢٧. (المشرف).

(٢٧) ذكر أبو القاسم الكعبي في كتاب «المقالات»، ص٣٦٢ بأن له كتابًا في الرد على ابن الراوندي في التولد وأفعال الطباع، ويبدو أنه هو الذي أشارت له المؤلفة ضمن هذا الرقم: C-1. وأما المشار له ضمن رقم: U-10 الذي سيأتي؛ فهو، بناء على اقتباس القاضي عبد الجبار منه؛ رد على اعتراض ابن الراوندي على الجاحظ في مسألة سلامة القرآن من الزيادة والنقصان. (المشرف).

(٢٨) نص عليه أبو القاسم الكعبي نفسه وأنه كتاب كبير. انظر: «المقالات»، ص٤٥٨. (المراجع).

(٢٩) ولد ابن حجر عام: (٧٧٣هـ/ ١٣٧٢م) وتوفي عام: (٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). (المترجم).

(٣٠) ذكر الحاكم الجشمي «آراء الفلاسفة»، ونسبه لأبي القاسم الكعبي. انظر: «شرح عيون المسائل»، ٤/ ١٥٩. (المشرف).

(٣١) وصل إلينا، وتدل مقدمته على أن المؤلف نفسه هو الذي ألحقه بكتابه «المقالات»؛ حيث يقول في مقدمته: «فذكرنا في هذا الجزء إلى ما وعدنا في أول كتاب المقالات من ذكر عيون المسائل والجوابات». ص٥٥٩. فهو الفن الخامس، والمؤلف ذكر في مقدمة كتاب «المقالات» أنه سيجعله في خمسة فنون. ص٥٠. ولا أعلم هل المؤلف اختصر كتاب «عيون المسائل والجوابات» الذي قيل إنه يقع في تسعة مجلدات وألحقه بكتاب «المقالات»، أم أن ما قيل عن ضخامة حجمه غير صحيح؟ ويبدو أن الاحتمال الثاني هو الأقرب؛ لاعتبارين: الأول: أن مقدمة أبي القاسم الكعبي لـ«عيون المسائل والجوابات» ليس فيها ما يدل على كونه مختصرًا من كتاب سابق. الثاني: أن النديم في «الفهرست»، وهو أقدم مصدر يصل إلينا تضمن ترجمة لأبي القاسم الكعبي؛ ذكر أن «عيون المسائل والجوابات» مضاف لكتاب «المقالات» بوضع مؤلفه. انظر: ١/ ٦١٥. فيبدو أن ما قيل عن ضخامة حجم هذا الكتاب هو خطأ وقع فيه ياقوت الحموي وتابعه من جاء بعده من المؤرخين. وعلى أي حال؛ فلم يصل إلينا من «عيون المسائل والجوابات»، الملحق بكتاب «المقالات»؛ إلا أبواب تضمنت: تصحيح النظر، وحدوث العالم، وتناهيه، وإثبات الأعراض، وإثبات محدث العالم، وأنه قادر عالم حي، والتعديل والتجوير. والمؤكد أن الكتاب لم يصل إلينا كاملًا؛ حيث لا توجد بعض إحالات المؤلف في النسخة المنشورة منها؛ إذ ذكر أنه سيتحدث عن قضيتين في موضع واحد. انظر: ص٦٦٣. وذكر أنه أورد في الكتاب ما تفرد به من الآراء. انظر: ص٦٣٨. إضافة إلى أن كثيرًا من منقولات أبي رشيد النيسابوري عن «عيون المسائل والجوابات» لا توجد في النسخة المنشورة، كما أشار إلى أبواب غير موجودة في

النسخة المنشورة، منها: الاستطاعة. انظر: «**المسائل في الخلاف**»، ص٢٣٧. ومن جهة أخرى؛ فيبدو أن المؤلف توسع في هذا الكتاب ولم يجعله في علم الكلام المدرسي، وإنما أقحم فيه بعض الأبواب عن الديانات؛ حيث يذكر المسعودي في «**مروج الذهب**» أن أبا القاسم الكعبي «**ذكر في كتاب عيون المسائل والجوابات، وكذلك الحسن بن موسى النوبختي في كتابه المترجم بكتاب الآراء والديانات؛ مذاهب الهند وآراءهم، والعلة التي من أجلها أحرقوا أنفسهم في النيران وقطعوا أجسامهم بأنواع العذاب**»، ١/ ٥٤. ونرى النديم في «**الفهرست**» يذكر أن أبا القاسم الكعبي «**استقصى فيه أخبار الخرمية ومذاهبهم وأفعالهم في شربهم ولذاتهم وعباداتهم**»، ٢/ ٤١٦. ولا وجود لكل هذه المعلومات في النسخة المنشورة من «**عيون المسائل والجوابات**». والكتاب بحاجة إلى دراسة وتتبع لمنقولات المتكلمين عنه. (المشرف).

(٣٢) ذكر أبو رشيد النيسابوري وابن متويه ما يشعر بأن لأبي القاسم الكعبي كتابًا أفرده فيما خالف فيه أصحابه. انظر: «**المسائل في الخلاف**»، ص٤٩، ١٣٣، ٢٠٨؛ «**التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**»، ٢/ ٧١٥. ولعله هو الذي أشار له أبو القاسم الكعبي في كتابه «**عيون المسائل والجوابات**»، ص٦٣٨؛ حيث قال: «**وقد أقمنا الحجة على ذلك في صدد هذا الكتاب عند ذكرنا لما تفردنا به من الأقاويل**». (المشرف).

(٣٣) أشار له أبو القاسم الكعبي في كتاب «**المقالات**»، ص٧٢. (المشرف).

(٣٤) أشار إليه أبو القاسم الكعبي في كتاب «**المقالات**»، ص١٦٩. (المشرف).

(٣٥) يحتمل أنها «**الجليل**»، ويكون المقصود جليل الكلام. (المراجع).

ب- الفصل الأول (الشهادات الأربع)

(٣٦) تحول الحاكم الجشمي للزيدية، كما يدل عليه كتابه «**تنبيه الغافلين في فضائل الطالبيين**»، ص١٦، لا يؤثر في بهشميته؛ إذ إن من الزيدية من تبع البهشمية في آرائهم الكلامية، مثل الهارونيين. (المشرف).

(٣٧) المجموع ليس تعليقًا نقديًا؛ بل هو شرح كما تدل عليه المواضع الكثيرة جدًا في أجزائه الأربعة: الثلاثة المطبوعة، والرابع المخطوط. (المراجع).

(٣٨) ذكر عمر حمدان وزابينه شميتكه، في مقدمة نشرتهما لمختصر من كتاب «**المغني**» كتبه أحد متكلمي اليهود؛ بأن كتاب «**المحيط**» لعبد الجبار قيد النشر. انظر: مقدمة «**نكت الكتاب المغني**»، ص (ز). (المشرف).

(٣٩) من المحتمل أنه لأبي جعفر محمد بن علي بن مزدك (ق٥هـ/ ق١١م)، من زيدية الرَّيّ وأحد تلامذة ابن متويه (ق٥هـ/ ق١١م). انظر: «**المرجع في تاريخ علم الكلام**»، زابينه شميتكه، ١/ ٥٦. أو للمتكلم الزيدي أبي محمد إسماعيل بن علي الفرَّزاذي الرازي (ت: ق٦هـ/ ق١٢م). انظر: «**التلقي الشيعي للاعتزال لدى الزيدية**»، حسن أنصاري ١/ ٣٥٠. وهو مصنِّف كتاب «**التعليق على شرح الأصول الخمسة**» للقاضي عبد الجبار (لم يطبع بعد)، ومعاصر لركن الدين ابن الملاحمي والتقى به. (المراجع).

(٤٠) كذا في الأصل، والصواب «التفسيق»، كما في إحالة المؤلفة نفسها. (المترجم).

(٤١) الحديث عن انفعالية عبد القاهر البغدادي فيه قدر كبير من الصحة، فقد كان صارمًا من المخالفين، وكان يحكي -في بعض الأحيان- أقوال الفِرق مختلطة بإلزاماته عليهم، وقد ارتبطت شهرته في الأوساط العلمية المعاصرة بكونه مؤرخًا لهذه الفِرق، وكانت جل أحكام الباحثين عليه مؤسسة على كتابيه: «**الفَرق بين الفِرق**» و«**أصول الدين**». غير أن ظهور مجموعة فريدة من نصوصه الآن قد تُغير وطأة هذه الأحكام، خاصة كتابيه: «**عيار [أو معيار] النظر في علم الجدل**» و«**تفسير الأسماء والصفات**»، ثم «**الناسخ والمنسوخ**». (المترجم).

(٤٢) (imagined debates) بمعنى أن كلام الجويني كان قائمًا على مبدأ الافتراض وأن الكعبي لو قال كذا لقلنا كذا، دون أن يكون بينهما مناظرات فعلية لسبق الكعبي عليه. وهذه واحدة من أساليب الكتابة في مكالمة المخالفين عمومًا. (المترجم).

(٤٣) راجع ما ذكرته في المقدمة عن وجود معتزلة في نيسابور يتبعون تعاليم أبي القاسم الكعبي؛ ما يرجح إمكانية اتصال أبي المعالي الجويني، وهو نيسابوري؛ بهم. انظر: الفقرة رقم: (٤). (المشرف).

(٤٤) ما ذهبت إليه المؤلفة هنا وفيما سيأتي ص٣٨، ٤٠، ٤١، ٥٣، ٩٢، ٩٨، ٩٩، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٧، ١١٦، من ترجيح لفظ (بنفسه) عند النسفي والجِشْمي و(في نفسه) على لفظ (لنفسه) عند المفيد والشهرستاني، وتحفظها في قبول المصادر التي ذكرت الثاني دون الأخرى التي ذكرت الأول= ليس له ذاك التأثير الذي يجعل الخلاف بين أبي القاسم وبين الجبائي وابنه جوهريًّا فيما أرى؛ لأن الطرفين متفقان أن ما هو ذاتي تستحقه الذات لمجرد الذات، أي أن الذات لا تفتقر إلى مؤثر آخر سوى الذات؛ من فاعل أو معنى (= علة موجِبة) أو سبب، غير أن الكعبي وقف عند هذا الحد فقال مثلًا: العلم بأن الله عالم هو علم بالذات. بينما الجبائي -وإن تردد الجشمي في نسبة ذلك إليه- وأبو هاشم أضافا «الحال» فقالا مثلًا: العلم بأن الله عالم هو علم بالذات على حال. ومن ثمة فهم متفقون على نفي المؤثر (= الفاعل، المعنى، السبب) في استحقاق الذات لتلك الصفات الذاتية، و«الحال» عند القائل به ليس من تلك المؤثرات. ومن ثمة يمكن قبول صيغة (لنفسه) الواردة في تلك المصادر التي نسبتها لأبي القاسم الكعبي وخطأتها المؤلفة أو تحفظت على قبولها منها. وأما اختلاف الصيغتين: استخدام الباء في (بنفسه) واللام في (لنفسه) -وهو ما لم توضحه المؤلفة ولم تتطرق إليه- فغاية ما هنالك أن نحمل الباء على السببية بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي (= الموجِب)، واللام على أنها لام التعليل بالمعنى اللغوي: بالنسبة لأبي القاسم الكعبي في اكتفائه بالذات، ولأبي هاشم في إضافته للحال وتكون (= اللام) إشارة إلى المقتضي (= الصفة الأخص) لهذه الصفات (= المقتضاة). هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن اختلاف الصيغتين لا يجعل تصور أبي القاسم لصفة الذات مختلفًا عن تصور الجبائيين وسائر المعتزلة؛ من حيث إن مفهوم الصفة الذاتية -القدرة والعلم وغيرهما- يتضمن أنها ثابتة للذات أزلًا (= فيما لم يزل) وأبدًا (= فيما لا يزال)، وأن

الذات يستحيل خروجها عنها بأي حال من الأحوال، ويتضمن أيضًا أنها لا تحتمل ضدها، وهو ما عدت عدم ذكر الجِشُمي له مأخذًا عليه حين ذكر رأي أبي القاسم الكعبي فيما سيأتي ص١٠٤. (المراجع).

(٤٥) سبق أن أورد القاضي عبد الجبار في «**المغني**» قول النظَّام: «**إن إرادة الله تعالى إنما هي فعله، أو أمره أو حكمه. قال: لأن الإرادة في اللغة إنما تكون ذلك، أو تكون ضميرًا أو قرب الشيء من الشيء**». دون أن يذكر متابعة أحد لهذا الرأي؛ انظر: «**المغني**»- الإرادة، ص٣-٤. وذكره أبو القاسم الكعبي. انظر: «**المقالات**»، ص٢٥٥. (المترجم).

(٤٦) قد يقال إن ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي ساوى بين رأي أبي الهذيل العلاف و[إبراهيم النظام] والجاحظ من جهة نفيهم للأمر الزائد على مجرد الداعي للفعل الذي يثبته متأخرو البصريين، بغض النظر عن وحدة موقفهم من مفهوم صفة الإرادة؛ فعلى هذا قد تكون طريقة عرضه للأقوال صحيحة؛ لاتفاقهم على نفي الأمر الزائد لا على مفهوم صفة الإرادة. انظر: «**الفائق في أصول الدين**»، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، ص٤٢. ويؤكد هذا المعنى ما ورد في كتاب ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي الآخر «**المعتمد في أصول الدين**» -الذي لم يكن من مصادر المؤلفة-؛ حيث فرق بين أقوال نفاة الأمر الزائد؛ وجعل قول أبي القاسم الكعبي متفقًا مع قول الجاحظ. انظر: ص٢١٨-٢١٩. (المشرف).

(٤٧) الواقع أن هذا هو رأي أبي القاسم الكعبي، وسيأتي نقل نص كلامه في ص١٠٠. (المشرف).

(٤٨) فهم المؤلفة لكلام ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي بهذه الطريقة من أنه عرَض رأيه من خلال مذهب أبي الحسين البصري= يبدو غير صحيح؛ لأن: ١-ما ذكره في «**الفائق في أصول الدين**» لم ينسبه لأبي القاسم الكعبي؛ وإنما قال: «**وقال أكثرهم**»؛ ومن ثمة لا مستند لها في فهمها. ٢-وما في «**المعتمد في أصول الدين**» وإن كان ليس من مصادرها ليس فيه ذكر الداعي ولا إرجاع الإرادة إليه وإن كان مذهب أبي الحسين البصري -كأبي القاسم الكعبي- هو نفي كونها أمرًا زائدًا في الغائب (وأما في الشاهد فهي عنده أمر زائد على الداعي). فالصواب في رأيي الاقتصار على الألفاظ التي ذكرها ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي المتفقة مع ألفاظ أبي القاسم الكعبي نفسه في «**المقالات**» الخالية عندهما من ذكر الداعي وإرجاع الإرادة إليه. (المراجع).

(٤٩) لمزيد من التفصيل حول هذه المسألة يُراجع: «**المغني**»- الأصلح، ١٤/ ٤٤، عبد الجبار؛ «**المطالب العالية**»، فخر الدين الرازي، ٣/ ١٧٩؛ «**حركة الاعتزال- المرحلة المدرسية**»، زابينه شميتكه، ١/ ٣٢٢-٣٢٣. (المترجم).

(٥٠) لم يرد صراحة إكفار الجُبَّائي للكعبي في هذا المقام، ونص ما ذكره القاضي في بيان أن القول بالأصلح يوجب الكفر: «**ألزم شيخنا أبو علي -رحمه الله- على الأصلح التكفير من جهات، وإن لم يكن نفس القول عنده كفرًا...**»؛ راجع: «**المغني**»- الأصلح، ١٤/ ١٤٠. (المترجم).

(٥١) سترد عبارة (الأصلح المقيد/ تقييد الأصلح) مرارًا بعد ذلك، ولعل المقصود هنا ما

عول عليه مانكديم في التعليق أنه «**تعالى أحسن نظرًا بعباده منهم لأنفسهم، وفيما يتعلق بالدين والتكليف، ولا بد من هذا التقييد، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك... ومعلوم أنه لو يخير بين التبقية والاخترام لاختار الاخترام دون التبقية، فكيف يكون الله تعالى أحسن نظرًا لعباده منهم لأنفسهم والحال هذه، فلا بد من التقييد**»، ص١٣٣-١٣٤. (المترجم).

(٥٢) الصحيح أنه قد ذكره؛ فبعد أن نقل عن أبي القاسم الكعبي أقوال أصحابه المعتزلة، قال: «**وحكى عن نفسه أنه إذا قيل له: ما الأمان من أنه لا يفعل الظلم؟ قال: ما ظهر من الأدلة. فإذا قيل: أفيقدر على الظلم مع هذا الدليل الذي دل على أنه لا يفعله؟ قال: يقدر مع الدليل أن يفعله مفردًا من الدليل؛ ولكن لا يتوهم الدليل دليلًا والظلم واقعًا؛ لأن في توهم الدليل دليلًا علمًا بأن الظلم لا يقع، فإذا توهمت الظلم واقعًا عليه كائنًا مع علمك بأنه غير كائن، ومحال أن يجتمع التوهم لوقوعه والتوهم أنه غير واقع. قال: وأقول: لو وقع الظلم لكانت العقول بحالها؛ لكن الأدلة كانت غير هذه الأشياء الدالة يومنا هذا، وتكون هي على غير هيأتها**». انظر: «**شرح عيون المسائل**»، المجلد ١، الجزء ٢، الورقة ١٧٣أ. (المراجع).

(٥٣) لا يصح الاعتماد على ما ورد لدى مانكديم؛ لعدم تصريحه باسم أبي القاسم الكعبي أولًا، ولأن مبنى كلامه وردّه على أبي القاسم الكعبي هو قوله: «**إن الله يعرف دلالة في دار الدنيا؛ فلا يعرف إلا دلالة في الآخرة**». وهذا ليس من تقليد المحق ولا تقليد الأزهدين ولا تقليد النبي ولا تقليد العامي للعالم بسبيل. بل ولعله يتضمن عدم صحة التقليد. فلا يصح اعتماده والحال هذه! (المراجع).

(٥٤) حكى ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي عنهما هذا الموقف في كتابه «**الفائق في أصول الدين**»، ص٥-٦ فيما يتعلق بالتقليد والنظر. (المترجم).

(٥٥) صحيح أن المعلومات شحيحة عن أبي العباس القلانسي، وأنه ينظر له على أنه من طبقة سابقة على أبي الحسن الأشعري وتالية لابن كلاب في تاريخ الكلابية المبكرة. انظر: «**سلف الأشعرية- ابن كلاب والمحاسبي والقلانسي**»، حارث بن رملي، ١/٤٠٦. لكن بعد إشارة شمس الدين ابن المحب المقدسي إلى كتاب لأبي العباس القلانسي كتبه للرد على أبي القاسم الكعبي؛ فإنه يجب أن ننظر له على أنه من طبقة أبي الحسن الأشعري، هذا إن لم يكن متأخرًا عنه. انظر: «**كتاب صفات رب العالمين**»، ٣/١٤٠١. ونرى في كتاب «**المقالات**» لأبي العباس القلانسي إشارة قد يفهم منها أنه يقصد أبا القاسم الكعبي؛ حيث ذكر بأن القول إن الله مريد على الاتساع والمجاز هو: «**قول جماعة من المعتزلة وبه يقول صاحب المقالات**»، ص٢٦. (المشرف).

(٥٦) بل هناك غيرهما من البغدادية كبشر بن المعتمر والمردار ومن تابعهما، والأصم كذلك من غير البغدادية. انظر: «**مسائل الإمامة**»، الناشئ ص٥٢، ٥٦، ٥٩. (المراجع).

(٥٧) هكذا وقع في أصل المؤلفة، ويبدو أن إثبات هذا السطر في هذا الموضع خطأ؛ لأن الأسماء المذكورة في الجدول لا تقول بالأمر الزائد على دواعيه. (المترجم).

(٥٨) أبو القاسم الكعبي حكى قوله في اختلاف المتكلمين في القرآن على وجهه، ولم يبد

موافقة ولا اعتراضًا، انظر: «**المقالات**»، ص٢٧٢-٢٧٨. (المراجع).

(٥٩) لجعفر بن مبشر كتاب «**الحكاية والمحكي**»؛ فلعله مورد أبي القاسم الكعبي في هذا. انظر: «**الفهرست**»، النديم، ٥٧٧/١. (المشرف).

(٦٠) أبو القاسم الكعبي حكى قوله في اختلاف المتكلمين في القرآن على وجهه، ولم يبد موافقة ولا اعتراضًا، انظر: «**المقالات**»، ص٢٧٢-٢٧٨. (المراجع).

(٦١) من المعتزلة من ينفي نسبة ذلك إلى الكعبي؛ قال الحاكم الجشمي: «**ذهب جماعة من المتأخرين من البغدادية إلى أن الحسن والقبيح يحسن ويقبح لوجهين: أحدهما لعينه، والآخر لمعنى سمي حسنًا وقبيحًا، قال أبو رشيد: ولا نجده في كلام أبي القاسم**». انظر: «**شرح عيون المسائل**»، الجزء ٤، ص٦١٤. وقال أبو رشيد: «**اعلم أن بعض المتأخرين منهم ذهب إلى أن القبح فيه ما يكون قبيحًا لنفسه، وفيه ما يكون قبيحًا للقبح، وكذلك الحسن. ويقول: إن الجسم حسن لوجود معني وهو الحسن، وكان يجوز أن يوجد فيكون قبيحًا بقبح يقوم به. ويقول: الحسن من الأعراض حسن لنفسه، وما يقبح يقبح لنفسه. واعلم أن هذا لم يجز (كذا! يجرِ) في كلام أبي القاسم**». انظر: «**مسائل الخلاف بين البصريين والبغداديين**»، ص٣٥٥. كما أن الحاكم الجشمي حين ذكر الخلاف في ذلك لم يذكر الكعبي؛ فقال: «**والثالث من يقول يقبح لعينه، وهو قول البغدادية**». انظر: «**شرح عيون المسائل**»، المجلد ١، الجزء ٢، ١٦٧ب. وقال أيضًا: «**فصل فأما الكلام مع البغدادية فالدليل على فساد قولهم أنه لو كان يقبح لعينه لكان... إلخ**». انظر: «**شرح عيون المسائل**»، المجلد ١، الجزء ٢، ١٦٩أ. (المراجع).

(٦٢) اختارت المؤلفة القول المجهول مما ذكره القاضي عبد الجبار اعتمادًا على أن الأشعري قد نسب هذا إلى أبي القاسم الكعبي في كتابه «**مقالات الإسلاميين**»، ص٥٥٧. ويبدو أن الأشعري وهِم إذا افترضنا أنه اعتمد على كتاب «**المقالات**» لأبي القاسم الكعبي مصدرًا له؛ لأنه حين ذكر مذهب الإسكافي -وقد ذكره الأشعري أيضًا ص٥٥٧-٥٥٨- ختمه بالقول: «**وبهذا أقول**». انظر: «**المقالات**»، ص٢٦٤. (المراجع).

(٦٣) نسبه الحاكم الجشمي إلى أبي القاسم الكعبي صراحة. انظر: «**شرح عيون المسائل**»، المجلد ١، الجزء ٢، ٢٣١أ، ٢٣٥أ. (المراجع).

(٦٤) ذكره أبو القاسم الكعبي في «**المقالات**» عن جمهور المعتزلة وأكثر أهل العدل، دون أن يبدي رأيه الخاص فيه. انظر: ص٣٢٣. هذا بالنظر إلى ما في «**المقالات**» وإن كان قد أبدى رأيه في غيره من مصنفاته ككتبه في الأصلح وفق إشارة القاضي عبد الجبار إلى ذلك. انظر: «**المغني**»، ٦١/١٤. (المراجع).

(٦٥) ويجوز إرسال الرسل للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولتأكيد ما في العقول. انظر: «**شرح عيون المسائل**»، الحاكم الجشمي، المجلد ١، الجزء ٢، ٢٥٣ب. (المراجع).

(٦٦) صرح الحاكم الجشمي بنسبة هذا القول إلى أبي القاسم الكعبي: «**بعثة الأنبياء تجوز لمصالح كاللغات ومعرفة الصنائع والأغذية والأشربة والسموم ونحوها**». انظر: «**شرح عيون المسائل**»، المجلد ١، الجزء ٢، ٢٥٤أ. (المراجع).

(٦٧) أطلق مانكديم فلم ينسب تقليد الرسول ولا تقليد الأزهدين ولا تقليد الأكثرين إلى أبي القاسم الكعبي ولا إلى غيره. (المراجع).

(٦٨) الحاكم الجشمي لم ينسب هذا لأبي القاسم الكعبي؛ وإنما قال: «**قال أبو القاسم: مقلد الحق ناجي... واحتج أبو القاسم بأن العلم اعتقاد الشيء على ما هو به وقد حصل، ولأن المقصود من النظر الاعتقاد وقد حصل، ولأن عوام الناس في زمن النبي -صلى الله عليه- اعتقدوا الحق لا عن نظر كالأعراب والعجائز، ولأن المسلمين من لدن النبي -صلى الله عليه- إلى يومنا هذا عند فتح البلاد يظهرون الإسلام ويعرضونه من غير إظهار حجة**». انظر: «**شرح عيون المسائل**»، الجزء ٤، ١٧٤أ. (المراجع).

(٦٩) الصواب هنا وفيما يلي ص٧٣: العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به. وأبو رشيد لم يذكر هذا التعريف في الصفحات التي أحالت إليها في كتاب «**المسائل**»، ص٢٨٧-٣٠٠. ومن كلام أبي رشيد في ص٣٠٢ يمكن صياغة التعريف الآتي: «**العلم هو الاعتقاد الذي يكون معتقده على ما هو به**»؛ لأنه قال: «**ذهب أبو القاسم إلى أن الاعتقاد الذي هو تقليد يكون علمًا إذا كان معتقده على ما هو به**». (المراجع).

(٧٠) هذا جانب من المسألة، والجانب الثاني -وينبغي إضافته؛ لأن الحاكم الجشمي نسب الجانب الأول إلى البغداديين، والثاني إلى أبي القاسم الكعبي-: وأن علمه بأنه عالم بذلك الشيء ليس علمًا آخر. (المراجع).

(٧١) الحاكم الجشمي نص على العقل، وأما أبو رشيد فقد أطلق وقال: لا يحتمل أي علم. (المراجع).

(٧٢) النص من الجزء الرابع من «**شرح عيون المسائل**» بتحقيق فارس نوفل، ٤/ ١٨٩؛ لكن وقع فيه: «**أن يجد بها من غيرها**»، وهو تصحيف صوابه: «**أن يحدثها من غيرها**». (المشرف).

(٧٣) مانكديم ذكر احتمالين لمراد أبي القاسم الكعبي من قوله بوجوب نصب الناس للإمام إن لم يوجد النص: أن يكون للمصلحة الدنيوية، أو للمصلحة الدينية. وستذكره المؤلفة في ص١٩٤. (المراجع).

(٧٤) هذا مذهب الإمامية لا أبي القاسم الكعبي؛ فنص مانكديم: «**ويقولون (= الإمامية): إن الإمام لا بد من أن ينص الله تعالى عليه لحاجة الناس إليه. وأبو القاسم يقول: يجب على الناس أن ينصبوه إن لم ينص الله تعالى عليه**». وهو ما ستذكره المؤلفة صحيحًا في ص١٩٤. (المراجع).

ج- الفصل الثاني (الصفات)

(٧٥) ناقش خان تيبل فئات الصفات تفصيلًا في بحثه: «**نظرية الأحوال لأبي هاشم الجُبَّائي وتعديل متكلمي الأشعرية لها**»، ٢/ ٦٣١ وما بعدها. وأيضًا أحمد العلمي في دراسته: «**موقف مدرسة الأشعرية من نظرية الأحوال**»، ص١١٧-١٤٦. وإن كانت نظرية الأحوال في الوقت نفسه لا تزال بحاجة إلى دراسات موسعة تكشف عن مراميها وتطورها وامتداداتها في المذاهب الكلامية. (المترجم).

(٧٦) لا فرق في الصفة لجعله فرقًا بين الفئة الأولى والفئة الثانية بين أن تضاف إلى الذات وبين أن تضاف إلى النفس؛ لأن اللفظين مترادفان عندهم، فسواء قلت: صفة الذات أو صفة النفس، صفة ذاتية أو صفة نفسية، الصفات الذاتية أو الصفات النفسية= فالمعنى واحد. والصفة الذاتية هي التي لا تخرج الذات/النفس عنها بحال من الأحوال؛ فالذات/النفس موصوفة بها فيما لم يزل وفيما لا يزال. هذا من ناحية اللفظ، وأما المعنى فالفئة الأولى هي التي يحصل بها الوفاق والخلاف فتتميز الذات المتصفة بها عن باقي الذوات، وتسمى أيضًا بالصفة الأخص. والفئة الثانية وإن كانت كالأولى في أنها يحصل بها الوفاق والخلاف فإنها تسمى صفات مقتضاة اقتضتها (= أوجبتها) الصفة من الفئة الأولى، وهي الأربع المذكورة. وأرى أنه كان الصواب الاقتصار على التقسيم الرباعي للصفات وفق ما ذكره متكلمو البهشمية وبالألفاظ التي استخدموها هم -لا بألفاظ تسبب الغموض مثل «محدد ذاتي»- وهي: ١-الصفة الذاتية وهي التي تثبت للذات لا لمؤثر. ٢-الصفة المقتضاة، وهي الصفة التي تثبت للذات لاختصاصها بصفة أخرى، كالصفات الأربع لله الثابتة له لصفته الأخص، وكالتحيز الثابت للجسم لصفة الجوهرية. وهاتان تسميان بالصفات الواجبة. ٣-الصفة المعنوية، وهي التي تثبت للذات لمؤثر موجب (= العلة/المعاني الموجِبة)، كالقادرية في الإنسان تثبت لعلة هي القدرة. ٤-الصفة بالفاعل، وهي التي تثبت للذات لمؤثر مختار. وهاتان تسميان بالصفات الجائزة. انظر: **«منهاج المتقين»**، القرشي، ١/٥٠٩-٥١٩. (المراجع).

(٧٧) صفة العلم في الإنسان وفق ذكره في هذا السياق= ليست من الفئة الثانية، أي ليست مقتضاة؛ بل من الفئة الثالثة التي تسمى بالصفات المعنوية. (المراجع).

(٧٨) للتوضيح: أبو القاسم الكعبي لا ينكر أن الله سميع بصير مريد وكاره وإلا كان منكرًا لما علم من الدين ضرورة؛ فإن لها مفاهيم عنده كما هو معلوم؛ وإنما أنكر المفاهيم الأخرى التي ذهب إليها غيره في عصره وقبله، وأسقط هذا الإنكار على مفاهيم هذه الصفات التي جاءت بعده لدى البهشمية وموافقيهم. (المراجع).

(٧٩) ذكرت المصادر أن أبا القاسم البستي كان يناظر القاضي الباقلاني -المتوفى في أوائل القرن: (٥هـ)-، وعليه فيبعد أن يكون أبو القاسم البستي بقي إلى أواخر القرن الخامس الهجري (= ٥٠٠هـ)؛ بحيث يكون بين وفاته ووفاة من كان يناظره أكثر من ثمانين سنة. انظر: **«شرح عيون المسائل»** (= ضمن: **«فضل الاعتزال»**)، الحاكم الجشمي، ص٣٩٩. (المشرف).

(٨٠) يمكن تمشية كون صفات الله الذاتية فقط قديمة عند بعض المعتزلة؛ بلحاظ أن الله قديم، لا عند أبي القاسم الكعبي -ومن وافقه- الذي -إضافة إلى عدِّها مجرد قول الواصف- صرح بكونها محدثة. وأما عدّها كيانات مستقلة ومنفصلة وموجودة، فإنه مخالفة لما عليه المعتزلة سواء عند من قال بأن الصفات قول الواصف أو قال بالأحوال. (المراجع).

(٨١) قال الأشعري: «أصحاب النظام يزعمون أن الوصف لله بأنه مريد لتكوين الأشياء معناه أنه كونها وإرادته للتكوين هي التكوين، والوصف له بأنه مريد لأفعال عباده معناه أنه آمر

بها والأمر بها غيرها»؛ انظر: «**مقالات الإسلاميين**»، ص١٩٠. (المترجم).

(٨٢) الظاهر من مذهب المعتزلة الاتفاق على أن الجود من صفات الفعل، وما ذكره الأشعري عن الصوفي والإسكافي غير مؤثر في ذلك؛ فالكعبي ذكر ذلك للمعتزلة وأطلق فلم يذكر خلافًا لهم، وكذلك القاضي عبد الجبار. انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص٢٦٠؛ «**المغني**»، عبد الجبار، ١١/ ١٢٣، ١٤/ ٤٥-٥٣. (المراجع).

(٨٣) theodicean = نظرية العدل الإلهي. (المترجم).

(٨٤) لا مستند للمؤلفة هنا وفي الصفحات: ١٠٤، ١٠٧، ١١٦، في اعتماد هذه الصيغة إذا كان الجشمي والنسفي لم يذكراها وذكرا (بذاته/بنفسه). كما أنها صيغة ليست مستخدمة لدى المعتزلة فيما أعلم. (المراجع).

(٨٥) إذ يُلاحظ في آراء النظَّام أنه يجعل للقرآن الكريم شأنًا كبيرًا؛ فهو يرشد إلى طريقة تفسيره ويفسر بعض آياته... ويستدل به في مسائل من صميم ما نُسب إليه كالكمون والإنسان، ويحاول أن يفهم مراميه، وأن يصل إلى ما يمكن أن يُؤخذ من آياته من الأحكام؛ ولذلك فإن مذهب النظَّام يمكن ترجمة بعض جوانبه بلغة القرآن ومنطقه أكثر مما يمكن ترجمته بلغة الرواقيين؛ وتأثر النظَّام بالقرآن أوْلى -فيما أعتقد- من تأثره بأي مصدر آخر في هذه المسائل؛ لمزيد من التفصيل انظر: «**إبراهيم بن سيار النظَّام**»، د. أبو ريدة، ص١٠٨ وما بعدها. (المترجم).

(٨٦) هناك ثلاثة اتجاهات حول مفهوم صفتي السمع والبصر عند المعتزلة؛ المفهوم الأول أنهما بمعنى كونه عالمًا، وهذا قول البغداديين ويقول به أيضًا أبو زيد البلخي، ويفسر وصف الله بأنه سميع بصير بأنه على جهة المبالغة في كونه عالمًا. المفهوم الثاني أن معنى كونه سميعًا بصيرًا أنه حي لا آفة به، وهنا فالسمع والبصر يعودان إلى الإدراك الذي هو وصف زائد على العلم، وهذا قول الجُبَّائيين وعامة البصريين. المفهوم الثالث هو أن كونه سميعًا بصيرًا حالة زائدة على كونه حيًا وكونه عالمًا؛ وعليه فالسمع والبصر هنا لا يعودان إلى الإدراك ولا إلى العلم، وإنما هو وصف زائد عليهما، وهذا قول أبي القاسم الواسطي من المعتزلة. وينسب أبو المعالي الجويني هذا القول إلى قدامى البصريين. انظر: «**البحث عن أدلة التكفير والتفسيق**»، أبو القاسم البستي، ص٩؛ «**الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**»، أبو المعالي الجويني، ص٧٢؛ «**المعتمد في أصول الدين**»، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، ص٢٠١؛ «**الفائق في أصول الدين**»، ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي، ص٣٦. (المشرف).

(٨٧) وضح أبو القاسم الكعبي موقفه من هاتين الصفتين في كتابه «**المقالات**»؛ حيث قال: «**وأقول: إنما قلنا: إنه سميع وبصير؛ اتباعًا وتقليدًا، ولو كان الأمر إلى المفعول (= كذا! المعقول) والقياس لم يكن يجاوز القول بأنه عالم بالأشخاص والأصوات، وإذا كان هذا هكذا لم يلزمنا شيء مما يعارضنا به الخصوم من قولهم: أفكان قبل حدوث الأشخاص والأصوات سميعًا بصيرًا، وكيف يسمع ما ليس بموجود، وما أشبه هذه المطاعن؛ لأنها قيل (= كذا! لأن ما قيل) اتباعًا وتسليمًا لا يقاس ولا يجري، بل إنما يقال حيث قيل**»، ص٢٦٠-٢٦١. ويظهر من هنا أن موقف أبي القاسم الكعبي هو

جواز وصف الله بالسمع والبصر اتباعًا للنص الشرعي، وأما مفهوم هاتين الصفتين فلا يجاوز العلم. (المشرف).

(٨٨) ذكر أبو القاسم الكعبي خلاف المتكلمين في صفة الإرادة، ويلاحظ أنه فرق بين قول أبي الهذيل العلاف وإبراهيم النظام والجاحظ في العرض؛ واختار هو قول الجاحظ الذي شرحه بقوله: «**وقال الجاحظ فيما حكاه عنه أبو الحسين (= الخياط): إن الله - جل ذكره- إنما خاطب خلقه في كتابه بلغة العرب التي عرفوها وفهموها، وهي لغتهم التي يتكلمون بها ويخاطب بها بعضهم بعضًا. فلما كان كذلك، وكانت العرب قد عرفت أن الفاعل للفعل العالم به المختار له لا يقع فعله فيه إلا وهو مريد له، فلما أراد الله - جل ذكره- أن يعرف خلقه أن السهو منه في أفعاله والجهل بها لا يجوز عليه، أخبر أنه مريد لها؛ لينفي عن نفسه السهو عنها والجهل بها والإكراه عليه .وبهذا أقول وإليه أذهب**»، «**المقالات**»، ص٢٥٧. فبناء على هذا تكون صفة الإرادة عند أبي القاسم الكعبي تعود إلى مفهوم سلبي لا ثبوتي؛ سواء كان زائدًا على العلم أم عائدًا له. (المشرف).

(٨٩) لم يجزم النسفي بذلك وعبارته تشي أن هذه المتابعة غير مؤكدة، يقول: «**ورأيت هذا القول منسوبًا إلى الإسكافي أحد رؤسائهم، فأما المتأخرون من المتكلمين ينسبونه إلى الجُبّائي، ولعل الجُبّائي اتبع الإسكافي في ذلك**»؛ انظر: «**تبصرة الأدلة**»، ١/ ٢٦٠. (المترجم).

(٩٠) أشار أبو القاسم الكعبي إلى خلاف المعتزلة في هذه المسألة في كتابه «**المقالات**» ص٢٤٤-٢٤٦، والخلاف لا يعدو كونه خلافًا لفظيًا، فمن أطلق القول بأن الله في كل مكان أراد، حسب نقل أبي القاسم الكعبي؛ الحفظ والعلم، ومن أنكر من المعتزلة؛ كهشام بن عمرو الفوطي، هذا الإطلاق؛ أراد نفي ما يتوهم منه أن الله تحويه الأمكنة، ومن ثم الوقوع في ورطة التشبيه والتجسيم؛ لأن القول بأن الله في كل مكان «بذاته» تشبيه عند المعتزلة. (المشرف).

(٩١) ذكر أبو القاسم الكعبي عن جميع المعتزلة عدا بشر بن المعتمر أن صفات الذات: ما لا يجوز أن يوصف بضدها. ومنه يؤخذ أن صفات الفعل: ما يجوز أن يوصف بضدها. ويبدو أنه موافق لهم في ذلك. وكذلك جعل السخط والرضا والولاية والمحبة من صفات الفعل، ونسب ذلك إلى جميع المعتزلة. انظر: «**المقالات**»، ص٢٥٥، ٢٥٩. (المراجع).

(٩٢) ليس في كلام الماتريدي -ولا هو رأي أبي القاسم الكعبي- ما يفهم منه أن الشخص هو الذي أثر صفة الله؛ لا اختلاف الحال: يرحم في حال، لا يرحم في حال، ولا اختلاف الشخص: يرحم فلانًا، ولا يرحم فلانًا. فالمؤثر هو الله باختياره أن يفعل الفعل أو ألّا يفعله. (المراجع).

(٩٣) هذا التمثيل خطأ واضح من المؤلفة: من حيث التمثيل به رأسًا لعدم مناسبته لما هي بصدده، ومن حيث استخدام «يمكن، لا يمكن» لأن المعتزلة لا يستخدمون ذلك ولا يقولون به في قدرة الله. والتمثيل به ممكن -بعد تعديل صياغته- كمثال للخصيصة

الأولى لا لهذه الخصيصة. كما أنه إساءة فهم لعبارة الماتريدي: «كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة فعل، نحو الرحمة والكلام، وما لا يقع عليه فهو صفة الذات، نحو أن لا يقال: أيقدر الله أن يعلم أو لا». ولو تأملت جيدًا مثال العلم الذي ذكره الماتريدي لما وقعت في هذا الخطأ. فكان يمكنها الاكتفاء بما ذكره من الرحمة والكلام، وإذا أرادت مزيدًا من التوضيح يمكن أن تقول: فالرحمة داخلة تحت مقدور الله، وكذلك الكلام والرزق مقدوران له، وهو قادر عليهما. وأن تستطرد فتضيف وإن كان يصب فيما سمته الخصيصة الأولى: يرحم في حال ولا يرحم في حال، أو: تكلم في حال ولم يتكلم في حال، أو: كلم موسى عند الشجرة ولم يكلم عيسى عندها، أو: رزق فلانًا ولم يرزق علانًا. وأن تقول فيما لا تقع عليه القدرة: وأما العلم فليس داخلًا تحت قدرة الله؛ ومن ثمة لم يختلف فيه الحال والأشخاص؛ فلا يقال: يعلم في حال ولا يعلم في حال، ولا يقال: يعلم فلانًا ولا يعلم فلانًا؛ لأنه يعلم كل المعلومات في كل الأحوال. ولذلك لم يصح أن يقال: أيقدر أن يعلم أو لا يقدر؛ لأن هذا السؤال ممنوع أصلًا. وكذلك الأمر في سائر ما ليس داخلًا تحت مقدوره، نحو: أيقدر أن يحيا أو لا يقدر. (المراجع).

(٩٤) راجع ما حكاه الحاكم الجشمي عن (الخلاف) و(الوفاق) عند المعتزلة في «شرح عيون المسائل»، ٤/٦٨٨. (المترجم).

(٩٥) التالي لما وضع بين علامات التنصيص كذا في أصل المؤلفة، وليس من كلام الماتريدي، وكان ينبغي وضعه بين معكوفتين لتمييزه عن كلام الماتريدي. (المترجم).

(٩٦) تُرجمت دراسة ويسنوفسكي حديثًا؛ انظر: «جانب من المنعطف السينوي في علم الكلام السني»، روبرت ويسنوفسكي، ترجمة: هشام بوهدي، الفلسفة والعلوم في السياقات الإسلامية، ٤ يوليوز ٢٠٢١، ص٢٤، الحاشية ١. ويرى دانيال جيماريه في معرض دراسته لتاريخ علم الكلام (الأشعري على وجه الخصوص) أن دخول السينوية بقوة في خطاب المتكلمين وإشكالياتهم بدأ من تاج الدين الشهرستاني ثم فخر الدين الرازي حيث حل النقاش بين المتكلمين والفلاسفة شيئًا فشيئًا محل النقاش بين الأشاعرة والمعتزلة؛ انظر: «بعض إشكاليات علم الكلام الإسلامي»، ص٣٥. وأيضًا: «الثيولوجيا الفلسفية»، بيتر أدامسون، ضمن: «المرجع في تاريخ علم الكلام»، ١/٥٤١. (المترجم).

(٩٧) صرح القاضي عبد الجبار بأن طريق معرفة الأسماء أنه نص اللغة أو دليلها وعقد فصلًا لذلك في كتابه المغني. انظر: «المغني»، ٥/١٩٧ فما بعدها. واقتراح الحاكم الجشمي -وهو بصري بهشمي- الذي ذكرته المؤلفة في ص١٠٩ ينقض ما قالته. والحاكم الجشمي قد ذكر الاتفاق على أن ما يحتمل معنيين أحدهما صحيح والآخر فاسد لا بد من إذن سمعي. انظر: «شرح عيون المسائل»، الحاكم الجشمي، المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١٦٢ب. (المراجع).

د- الفصل الثالث (العدل)

(٩٨) توضيح: التفضل ليس بواجب، وليس كل المعتزلة يقولون بأن التكليف تفضل؛ فإن أصحاب الأصلح وفق ما ذكره عنهم القاضي عبد الجبار يوجبون التكليف. انظر: «**المغني**»، ٧/١٣. (المراجع).

(٩٩) كان على المؤلفة الإشارة إلى أنه كان في المعتزلة من لا يوجب اللطف؛ فإن أصحاب اللطف -بشر بن المعتمر ومن تابعه- لا يوجبونه، كما سيأتي للمؤلفة ص١٢٦. وسموا «أصحاب اللطف» لمذهبهم فيه لا لنفيهم وجوبه. ومنهم من يقول بلطف ويوجبه في حال دون حال، وهو مذهب جعفر بن حرب. وقد ذكر بعض المعتزلة رجوع بشر وجعفر عن مقالتهما؛ لكننا لا ندري هل بقي بشر على القول بعدم وجوبه أم لا؟ انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص٣٢٥-٣٢٦؛ «**شرح عيون المسائل**»، الحاكم الجشمي، المجلد ١، الجزء ٢، ٢٣٧ب. (المراجع).

(١٠٠) كان الأولى في هذا السياق أن تختار المؤلفة غير هذا التعريف الذي اختارته من «**المغني**»، ٩/١٣؛ لأنه -وإن كان يمكن تمشيته بالنظر إلى اللغة دون الاصطلاح الذي هي بصدده- تضمن لفظة «يدعو»، والداعي عندهم قد يكون علمًا وقد يكون ظنًّا، ومن الألطاف ما ليس من باب العلم ولا الظن، كالآلام والأمراض والصلاة. فكان يمكنها أن تختار تعريف «**التعليق**» لمانكديم، ص٥١٩، أو تعريف «**شرح عيون المسائل**»، المجلد ١، الجزء ٢، ٢٣٧ب، أو صياغة تعريف مشابه لما في «**المجموع في المحيط بالتكليف**» لابن متويه، ٣٢٨/٢، مثل: هو ما يختار المكلف عنده الفعل أو الترك أو يكون أقرب إلى الفعل أو الترك. (المراجع).

(١٠١) العبارة قلقة، وقلقها راجع؛ فيما يبدو لي، إلى خطأ فهم المؤلفة لهذه الجزئية؛ سواء كان الأصلح هنا -وفق إحالتها إلى كتاب المغني- هو أحد الأوصاف التي يوصف اللطف به -في سياق خاص- لدى معتزلة البصرة، أم كان المراد منه مفهومه لدى أصحاب الأصلح؛ فكأنها تقول: فبفضل لطفه يتحقق لطفه، أو: فبفضل الأصلح، يتحقق الأصلح. وفي ص١٢٤ ستجعل اللطف الذي يفعله الله مؤديًا إلى الأصلح المقيد؛ وهذا يعني أن اللطف يؤدي إلى اللطف. وهذا خطأ واضح؛ لأن اللطف لا يؤدي إلى نفسه، فالصلاة مثلًا لطف، ووفق فهم المؤلفة: بفضل الصلاة تتحقق الصلاة. والآلام من الألطاف، ووفق فهمها: الآلام تؤدي إلى الآلام. فكان الصواب إذا جاريناها أن تقول: فبفضل اللطف الذي فعله الله تتحقق اللطفية منه. أو: فبفضل الأصلح يتحقق المراد منه. وما يتحقق باللطف أو ما يؤدي إليه= هو أن يختار المكلف عنده الفعل أو الترك أو يكون أقرب إلى الفعل أو الترك. (المراجع).

(١٠٢) توضيح: المؤلفة تعني بـ: «الأصلح المقيد» اللطف الذي ذهب إليه البصرية المقتصر على الألطاف الدينية، ووصفها له بـ: «المقيد»؛ لإخراج الألطاف الدنيوية التي يوجبها أصحاب الأصلح. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فاللطف عند البصرية كما يوصف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح، يوصف أيضًا بأنه «أصلح»، غير أنهم يستعملون هذا الوصف مقيدًا؛ بأنه «أصلح في باب الدين»، وأرادوا بهذا التقييد إخراج الأصلح (=

اللطف) الذي في باب الدنيا؛ فالواجب عندهم هو الألطاف (= المصالح) الدينية، لا الدنيوية. وقولهم: «أصلح»، مثل قولهم: «الله أكبر»، أي ليس بمعنى المفاضلة. وهذا هو معنى ما قاله عبد الجبار، ونصه -وقد أصلحت ما في المطبوع من خطأ وما ذُكر أنه مطموس-: «**فأما وصف اللطف بأنه أصلح فلا يستعمل إلا مقيدًا؛ بأن يقال: إنه أصلح الأشياء للمكلف في باب الدين، أو الأصلح له فيما كلف، إلى ما شاكل ذلك. فإن قال: وكيف يجوز أن يستعمل ذلك، ومن قولكم: إن اللطف لا يجوز أن يقع فيه تزايد وتفاضل؛ لأنه الذي يختار عنده الواجب، ولا شيء مما يختار عنده ذلك الواجب إلا وهو سادّ مسده وغير فاضل عليه في هذا الوجه؛ فلا يجوز أن تقيدوا بذلك الزيادة على الأصلح في باب الدنيا؛ لأنكم بالتقييد الذي أوردتموه قد أخرجتم مصالح الدنيا من جملته .قيل له: إنا متى قلنا: إنه يجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح في باب الدين فالغرض بذلك أنه يفعل ما لا شيء في المعلوم أنفع منه في الوجه الذي يكون صلاحًا عليه؛ لنبطل بذلك قول من يقول: إنه تعالى قد يقتصر بالمكلف على أصلح فوقه ما هو أصلح منه، أو يجوز أن يفعل ما في المعلوم أصلح منه. فهذا هو الغرض، ومتى فهم الغرض بالمقالة لم يبق من بعد إلا المنازعة في العبارة: فإما أن يقال فيها إنها اصطلاحية، أو مستعملة على وجه المجاز**». انظر: «المغني»، ١٣/ ٢١-٢٢، ١٤/ ٣٧. ومن ثمة كان الصواب -تجنبًا للتشويش على القارئ- ألَّا تعدل المؤلفة عن استخدام مصطلح «اللطف» إلى «الأصلح المقيد» للمفهوم البصري و«الأصلح دون قيود» للمفهوم البغدادي؛ لأن «الأصلح» فرع من العنوان الكبير: «اللطف»، ولا يستخدم بالمفهوم البصري إلا في سياقات معينة، كالرد على البغداديين مثلًا أو أثناء سرد الأسماء التي تطلق على اللطف. و«الأصلح» وإن كان لطفًا فقد صار سمة للقائلين به ولأجله سموا بـ«أصحاب الأصلح». (المراجع).

(١٠٣) توضيح: المراد بالأصلح هنا هو ما ذهب إليه البغدادية ومن وافقهم، والحكم عليه بأنه ليس واجبًا هو من وجهة نظر البصرية. (المراجع).

(١٠٤) هذا الإطلاق هنا غير سديد ولا يتلاءم مع ما سيأتي للمؤلفة من قولها: «**بأن بشرًا لم ينكر وجوب اللطف تمامًا**»؛ فالذي لم يوجبه بشر هو ذلك اللطف المدَّخر (= الذي في مقدور الله) الذي ذكرته المؤلفة في المكون **الأول**؛ وهو الذي قال عنه في النص المقتبس إنه ليس على الله أن يفعله. وهو ما رجع عنه وفق ما أفادتنا به المصادر. وأما اللطف الواقع -ويمكن أن نجعله المكون **الثالث** في عقيدة بشر في اللطف- الذي عبر عنه بقوله في النص المقتبس: بأنه ما هو أصلح لهم في دينهم وأن يزيح عللهم... إلخ= فإنه واجب؛ لأنه قال: وإنما عليه أن يفعل. ولم تفدنا المصادر حسب فهمنا لها بأنه قد رجع عنه**!** (المراجع).

(١٠٥) كذا في المصدر المنقول عنه، ولعل الصواب: «**وما تيسّر عليهم مع وجوده العمل بما أمرهم به وقد فعل ذلك بهم وقطع عذرهم**». انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص٣٢٦. (المراجع).

(١٠٦) الذي نفهمه من المصادر ومنها النص المقتبس من «**المقالات**»، للأشعري، **أن رفض**

بشر أو تراجعه/ توبته إنما هو عن قوله بذلك اللطف المدَّخر الذي في مقدور الله أن يفعله، لا اللطف الواقع. ويؤيد ذلك عبد الجبار بقوله إن سبب تسميتهم بأصحاب اللطف «**لإثباتهم في مقدور الله تعالى ما ننفيه**». وبقوله عنهم: «**لأنهم قد أثبتوا لطفًا واقعًا وإنما خالفوا في غيره**». وكذلك أبو القاسم الكعبي في النص الذي ستقتبسه المؤلفة عنه فيما يأتي. انظر: «**المقالات**»، ٣٢٥-٣٢٦؛ «**المغني**»، ١٣/ ٢٠٠، ٢٠٢. (المراجع).

(١٠٧) الرواية التي تشير لها المؤلفة موجودة في كتاب «**المقالات**» -وهو ما أحالت له بعنوان «**مقالات الإسلاميين**»- لأبي القاسم الكعبي؛ حيث قال: «**ثم تاب ورجع إلى قول أصحابه. كتب إليّ بذلك أبو الحسين الخياط: أنه كان يحكيه، وحكاه عن البصريين؛ عن الشحام عن بشر، وذكر أنه بلغه عن أبي موسى (= المردار) أنه كان يحكي ذلك عنه، يعني التوبة**»، ص٣٢٦. (المشرف).

(١٠٨) قد نخالف المؤلفة في هذا إذا كانت -وفق ما يتراءى لنا هنا وفيما سبق ويأتي- تعني بالأصلح ما يقوله أصحاب الأصلح من إيجاب المصالح الدنيوية؛ لأننا وبمراعاة ما ذكرناه في التعليقين السابقين= لا نجد المعتزلة الذين تكلموا في الخلاف في اللطف قد أدرجوا بشرًا ضمن أصحاب الأصلح. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ليس فيما بين أيدينا من المصادر ما يفيد أن مذهب أصحاب الأصلح يشمل كل البغداديين بدءًا ببشر ومرورًا بالكعبي وانتهاءً بمن جاء بعد الكعبي، ولا ما يفيدنا من هو أول من قال به من البغداديين؟ وإن كان من الممكن القول بأنه الكعبي؛ لمصنفاته المخصصة للأصلح، ولمصنفات أصحابه المعتزلة التي كتبت فيما يبدو للرد عليه، ممن عاصره كالجُبَّائي وابنه أبي هاشم وابن عمر الصيمري، وممن جاء بعده كأبي عبد الله البصري والرماني. ولا يوجد فيما بلغ إليه علمي القاصر مصنفات خُصصت أو عنونت بالأصلح بمفهومه عند الكعبي قبل عصر الكعبي. وكذلك الأمر بالنسبة لجعفر بن حرب. وأما إدخالها الإسكافي والخياط ضمن مؤيدي الأصلح، مستندة في ذلك إلى ما أحالت إليه= فهو بعيد؛ لأنه ليس في الإحالتين ما يدل على أنهما من أصحاب الأصلح. (المراجع).

(١٠٩) لا يوجد جيل سابق من معتزلة بغداد على بشر بن المعتمر؛ إذ إن المصادر التاريخية تشير إلى أنه أول من نشر مذهب المعتزلة في بغداد بعد قدومه إليها. انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص١٦٦؛ «**التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**»، الملطي، ص٣٠؛ «**الفهرست**»، النديم، ١/ ٥٧٣. (المشرف).

(١١٠) نصت المؤلفة على مصدرين كلاميين فقط، لم أجد في الثاني منهما رأي أبي الهذيل في اللطف صراحة، وإنما يمكن استخلاصه منه بربطه بمذهبه فيما يقدر الله عليه من أن له غاية وكلًّا وجميعًا. ولا أدري ما يوجد في المصدرين الغربيين الآخرين. هذا بالنسبة لشطر عبارتها الأول، وأما الشطر الثاني فالمعتزلة فيما يبدو متفقون على اللطف من حيث المبدأ، بل جعل عبد الجبار القول بوجوب الألطاف هو قول أهل العدل، ونسب إليهم المنع من وجود خلاف هذا القول لأحد من مشايخهم. والخلاف بينهم الذي يذكرونه فيه، مع أصحاب اللطف بشر بن المعتمر وأصحابه، ومع جعفر بن حرب وأصحابه، ومع أصحاب الأصلح أبي القاسم الكعبي وأصحابه البغدادية؛ في أمور

أخرى عدها بعضهم لطفًا ونفاها بعضهم. بل قد قال عبد الله بن زيد العنسي (ت ٦٦٧هـ/ ١٢٦٨م) إن الخلاف الطويل العريض في الأصلح وإطالة الشيوخ الكلام فيه وكثرة الإلزامات بالتكفير فيه إلا أنه يمكن أن يخرج إلى خلاف في عبارة. ووفق المعتزلة فإن أبا الهذيل غير معدود مع بشر ولا مع جعفر ولا مع الكعبي. ونحن إذا تأملنا ما نسبه إليه الأشعري، ونصه: «**وقال آخرون: إن ما يقدر الله سبحانه عليه من اللطف له غاية وكل وجميع، وما فعله الله سبحانه لا شيء أصلح منه، والله يقدر على مثله وعلى ما هو دونه ولا يفعله، وزعموا أن فعل ما هو دونٌ من الصلاح مع فعل الأصلح من الأشياء فساد، وأن الله سبحانه لو فعل ما هو دون، ومنع ما هو أصلح= لكانا جميعًا فسادًا، وقالوا: لا يقال يقدر الله سبحانه على فعل ما هو أصلح مما فعل؛ لأنه لو قدر على ذلك كان فعْل ما هو أصلح أولى، والله سبحانه لا يدع فعل ما هو أصلح؛ لأنه أولى به، ولأنه لم يخلق الخلق لحاجة به إليهم؛ وإنما خلقهم لأن خلقه لهم حكمة؛ وإنما أراد منفعتهم وليس ببخيل تبارك وتعالى؛ فمن ثم لم يجز أن يدع ما هو أصلح ويفعل ما هو دون ذلك، غير أنه يقدر على دون ما صنع ومثله؛ لأنه غير عاجز، ولو لم يوصف أنه قادر على ذلك لكان يوصف بالعجز، وهذا قول أبي الهذيل**». لا نجد فيه أنه يوجب التكليف أو يوجب اللطف في باب الدنيا (= المصالح الدنيوية)، ولا أن هذه المصالح تتفاضل وتتزايد؛ فإن التفاضل والتزايد هو أساس معنى «الأصلح» عند أصحاب الأصلح. وهذه الأمور من أهم ما يميز مذهب أصحاب الأصلح. ولتقريب معنى التفاضل والتزايد نأخذ الشهوة مثلًا، فلو وجب الأصلح فيها لوجب أن يوجد الله منها أضعاف ما أوجده لتتزايد بذلك اللذة، وما من حد تصل إليه الشهوة إلا وما زاد عليه أنفع وأصلح إلى ما لا يتناهى من الشهوات. ولفظة «أصلح» في قول أبي الهذيل - وفق الأشعري- معناها أقرب إلى -ولولا الالتزام بصيغة النص لقلنا: هو نفس- معنى «أصلح» الذي يسمى به اللطف عند عبد الجبار الذي ذكرناه سابقًا، من معناه عند أصحاب الأصلح. فالأصلح في كلامه هو اللطف الواقع/الموجود الذي قد فعله الله وهو الذي يثبته أصحاب الأصلح أيضًا، لا في لطف مقدر/معدوم لو وجد: أدون مما قد فعله أو مثله كان في مقدور الله أن يفعله، أو فوقه ما هو أصلح منه أو يجوز أن يفعل ما في المعلوم أصلح منه ليس داخلًا تحت قدرة قادر. ومن ثمة فإنه لا يصح الاعتماد على مجرد ورود لفظة «**أصلح**» أو «**الأصلح**» -كما يبدو من طريقة المؤلفة- لجعل معناها هو معنى الأصلح عند أصحاب الأصلح ولا قائلها من أصحابه. وأما ما ذهب إليه من الغاية والكل والجميع في مقدورات الله والذي ستعتمد عليه المؤلفة فيما يأتي لها قريبًا للقول بمحدودية اللطف لدى أبي الهذيل= فقد بيَّن الخياط مراده من ذلك. وبصرف النظر عن بيان الخياط، أين المحدودية إذا كان قد فعل الأصلح وترك فعل ما هو أقل وكانت قدرته فيهما على سواء؟ فإنما تكون المحدودية إذا كانت القدرة محدودة فيكون اللطف محدودًا بأن لا يكون قادرًا على فعل الأصلح وكان قادرًا على مجرد الأقل. فإذا كان قادرًا على الأصلح وعلى مثله وعلى الأقل منه، وقد فعل الأصلح= فلا محدودية والحال هذه. وكذلك لا محدودية للقدرة ولا للطف إلا

بافتراض أنه كان قبل فعل الأصلح غير قادر على فعله وقادرًا على فعل الأقل منه. فلا يصح إذا كان قد فعل الأصلح وأوجده أن يقال: يقدر أن يفعله؛ لاستحالة أن يفعل ما قد فعل ويوجد ما قد أوجد. فلا محدودية للطف ولا تقييد له سواء كانت تعني بها أنها قدرة على بعضه دون البعض الآخر قبل فعل ما يقدر عليه أو بعد فعله؛ فهذا المعنى لم يقله أبو الهذيل. أو كانت تعني أن ما قد فعله من الأصلح وغيره له حد انتهى إليه وغاية بلغها؛ فهذا لا إشكال فيه وليس من المحدودية بسبيل، وقد كان قبل أن يفعله قادرًا على ما لا يتناهى منه. انظر: «**الانتصار**»، الخياط، ٨-١٠؛ «**المغني**»، ١٣/ ٢١-٢٢، ٢٠١-٢٠٢؛ «**شرح عيون المسائل**»، الحاكم الجشمي، المجلد ١، الجزء ٢، الأوراق ٢٣٧ب-٢٤٢أ؛ «**المحجة البيضاء**»، العنسي، ١/ ١٢٣ب-١٢٨ب. (المراجع).

(١١١) ووفقًا لأبي الهذيل أيضًا، فإن الله قادر على فعل مثل الأصلح الذي قد فعله. وكان ينبغي أن تذكر المؤلفة ذلك والمصدر الذي اعتمدت عليه واحد. ولا أدري هل أغفلت ذلك سهوًا أم قصدًا؟ فإنها ستجعل ذلك فرقًا بينه وبين النظام فيما يأتي. وتذكر أيضًا لِمَ لَمْ يُجزْ أبو الهذيل أن يفعل الله ذلك؛ ليتبين القارئ ملامح مذهبه في اللطف هل هو موافق لمذهب أصحاب الأصلح كما رأت المؤلفة أم لا؟ (المراجع).

(١١٢) ما قلناه عن أبي الهذيل في اللطف والأصلح يقال عن النظام؛ فإنه أقرب إلى قول البصرية منه إلى قول أصحاب الأصلح؛ فالأصلح لديه هو الأصلح لدى أبي الهذيل، وقوله: إن اللطف الذي قد فعله الله لا شيء أصلح منه، مطابق لقول أبي الهذيل: إن اللطف الذي فعله لا شيء أصلح منه، وهو أصلح الأشياء. وقوله بأن الله لا يفعل أقل مما قد فعل، هو نفس قول أبي الهذيل في ذلك غير أنه جعل فعل ذلك فسادًا، والنظام جعله محالًا ونقصًا. وقوله إن منع ما هو أصلح مما قد فعله من الأصلح لو كان يعد بخلًا، مطابق لقول أبي الهذيل في ذلك. وقول النظام بأن ما يقدر الله عليه من اللطف لا غاية له ولا كل، إنما هو قبل إيجاده لما قد فعله من اللطف الذي لا شيء أصلح منه، وقول أبي الهذيل إن ما يقدر الله عليه من اللطف له غاية وكل وجميع، إنما هو بعد إيجاده اللطف الذي لا شيء أصلح منه. والفارق الذي يمكن ملاحظته بينهما وفق أبي القاسم الكعبي وعبد الجبار أن أبا الهذيل يقول إن الله قادر على فعل القبيح؛ لكنه لا يفعله لحكمته ورحمته ومن فعله لا يفعله إلا لأنه ناقص محتاج. بينما النظام منع من وصفه بذلك رأسًا لأنه محال، والمحال لا يدخل تحت قدرة قادر، ولأن القبيح لا يكون إلا عن حاجة ونقص. وقد ناقش عبد الجبار الشبه/الوجوه التي يشتبه أن تحيل وصف الله بالقدرة على القبيح لدى النظام وأصحابه ورد عليها. انظر: «**المقالات**»، ٢٦١-٢٦٢؛ «**المغني**»، ٦/ ١/ ١٢٧-١٥٦. (المراجع).

(١١٣) يفهم من عبارة المؤلفة أنه قادر على ذلك إذا امتنع، وغير قادر إذا لم يمتنع. وهذا سوء تعبير عن مرادهم؛ فكل من وصفه بالقدرة على فعل ذلك قال أيضًا إنه يستحيل أن يفعل ذلك -لا أنه يمتنع؛ لأنهم لا يطلقون المنع على الله-؛ وأرجعوا الاستحالة إلى الحكمة والرحمة أو لأنه نقص ولا يفعل ذلك إلا ناقص محتاج أو لغير ذلك. (المراجع).

(١١٤) هو واضح في النص المقتبس عن الأشعري -والنص أكمل عند أبي القاسم الكعبي-؛

فقد أرجعه إلى «الدلائل» التي دلت على ذلك، والدلائل تشمل دلائل العقول، ودلائل حكمته ورحمته التي نشرها وأظهرها. وحتى لو لم يذكر الدلائل فيمكن إرجاعه إلى أصل العدل الكلي الذي تتفق عليه المعتزلة: أن أفعال الله كلها حسنة، ولا يصدر منه القبيح، ولا يخل بالواجب. انظر: «**المقالات**»، ص٢٦٢. (المراجع).

(١١٥) للتوضيح: هذه العبارة عند الأشعري قد تحتمل نسبتها إلى جعفر بن حرب وقد لا تحتمل؛ والكعبي لم ينسبها إليه؛ وإنما أطلق ذلك فقال: وقال بعض المتكلمين. ونسب إليه ما نسبه إلى المردار وهو: «**وكان أبو موسى يقول: لو ظلم مع وجود الدلائل على أنه لا يظلم، لدلت الدلائل على أنه يظلم، وبه يقول جعفر بن حرب**». انظر «**المقالات**»، ص٢٦٤. (المراجع).

(١١٦) هذا غير دقيق؛ فإنهم وفق إحالة المؤلفة لم يقارنوه بكل المجبرة؛ بل ببعضهم وهم الذين قالوا بقوله؛ ومن ثمة لم تتجاهل هذه المقارنة مذهب سائر المجبرة الذين يرجعون التحسين والتقبيح إلى الأمر والنهي. (المراجع).

(١١٧) قد سبق أن ذكرنا ما يمكننا من القول إن الكعبي أول من قال بمذهب الأصلح، ومما يؤيد ذلك ما أشار إليه أبو هاشم فيما ذكره عبد الجبار عنه في الرد على أصحاب الأصلح؛ حيث قال: «**حتى ألزمهم شيخنا أبو هاشم -رحمه الله- على هذا القول، أنه تعالى يلزمه أن يفعل ما يكفر عنده نصف المكلفين إلا واحدًا منهم؛ إذ كان المعلوم أن النصف الثانى يؤمنون عند إيمان ذلك الواحد، وهذا صريح مذهبهم؛ لأنه لا فرق بين زيادة القليل والكثير فى هذا الباب، وبين أن المتقدمين لم يستجيزوا ارتكاب هذه المقالة؛ لأنها أعظم من قول أصحاب اللطف**». فنفهم من «المتقدمين» أنهم السابقون لأبي هاشم المعاصر للكعبي، وعلى أحصف تقدير يمكن جعل بواكير القول بالأصلح كانت في عصر الخياط أستاذ الكعبي. انظر: «**المغني**»، ١٤/١٤١. (المراجع).

(١١٨) هذا المتغير أساس في مذهب الكعبي، إضافة إلى إيجاب المصالح/المنافع الدنيوية؛ ولأجله سموا -هو وأصحابه- بأصحاب الأصلح، وبه يتحقق التزايد والتفاضل الذي يعنونه بـ «الأصلح»؛ فقالوا في الفعل الذي يكفر عنده الواحد: إنه يجب إذا آمن عنده جماعة. انظر: «**المغني**»، عبد الجبار، ١٤/٢٣، ١٤٠-١٤١. (المراجع).

(١١٩) هذا الفهم مخالف لمنصوص عبد الجبار الذي قال: «**وجعلوا كون الفعل ثوابًا إلى غير ذلك، خارجًا عن أن يكون واجبًا لما يجب لأجله، فأوجبوه لا لهذا الوجه**». فالثواب واجب؛ لكن جهة وجوبه عندهم (= الجود) غير جهة وجوبه عند البصرية (= التكليف). انظر: «**المغني**»، ١٤/٢٣. (المراجع).

هـ- الفصل الرابع (نظرية المعرفة)

(١٢٠) قال أبو القاسم الكعبي: «**وأردت -مع ذلك- أن ينظر شبابُ أصحابِنا فيما يثبتُ فيَعرفوهُ، فإنهم لا يكادون يلتفتون إليه، وخصومهم يتسلقون عليهم من جهته وينسبونهم إلى قلة العلم به، وربما خجّلوهم في الشيء يسألونهم عنه**». انظر: «**قبول الأخبار**»، ص٦٧. (المترجم).

(١٢١) النظر عندهم ليس لطفًا؛ بل هو الطريق الموصل إلى اللطف (= المعرفة)؛ واللطفية المطلوبة من معرفة الله= هي معرفة استحقاق الثواب والعقاب؛ لأن هذه المعرفة بالتحديد هي التي يختار عندها المكلف الفعل أو الترك أو يكون أقرب إلى الفعل والترك. (المراجع).

(١٢٢) هذا التعريف ناقص؛ لأن الاكتفاء فيه بـ: «**على وجه**» فقط -وستكرره المؤلفة في ص١٦٣-، لا يتميز به العلم عن التقليد عندهم؛ لأن كلًّا منهما اعتقاد للشيء على ما هو به. و«**لوقوعه**» لا ترد في سياق التعريف؛ وإنما في سياق تعليل لمَ كان العلم علمًا. فالصواب في صيغة التعريف بالاستناد إلى إحالة المؤلفة إلى عبد الجبار، أن تكون هكذا: اعتقاد الشيء على ما هو به إذا وقع على وجه مخصوص. و«مخصوص» يعنون به: اقتضاء سكون النفس. أو تكون هكذا: اعتقاد الشيء على ما هو به على وجه يقتضي سكون النفس. (المراجع).

(١٢٣) يبدو أنَّ المؤلِّفة اعتمدت على نُسخة خطية بها إشكالات؛ كالرطوبة والأرضة وغيرها من الآفات التي تصيب المخطوطات، ونص ما حكاه الحاكم الجشمي في «**شرح عيون المسائل**»، ٤/ ٤٦٢-٤٦٣ ما يلي: «**قال أبو القاسم: مقلد الحق ناجي، وقال مشايخنا: غير ناجي، لنا أنّه أقدم على ما لا يأمن كونه جهلاً فكان قبيحًا لأنّه لم يتميز عنده الصحيح من الفاسد فالقبيح ما يكون سببًا للنجاة، ولأنّ النظر واجب ولو جاز التقليد لبطل النظر وقبح تحمل المشاق فيه، وأجمعوا على حُسن النظر، ولأنّه تعالى أبان عن الأدلة ونبّه على وجوب النظر، فلو جاز التقليد لما حسن ذلك، ولما جاز ظهور المعجز ولأنّ العلم بالله تعالى واجب والعلم <هو ما> يُوجب سُكون النفس**». (المترجم).

(١٢٤) المنبه هو الله لا المعتزلة. (المشرف).

(١٢٥) للمزيد حول المعرفة عند أبي الهذيل، انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ٣٤١، ٤١٤، ٤١٩، ٤٢٣. (المراجع).

(١٢٦) هكذا أثبتت المؤلفة اسمه، بينما وقع في النشرة النقدية لكتاب «**الفهرست**» -مصدرها- «الحُضْرِي». انظر: ١/ ٥٩٩. (المترجم).

(١٢٧) عده الخياط من الملحدين، ووضعه أبو علي الجُبَّائي في سلك الطاعنين في الدين والإسلام كهشام بن الحكم وأبي عيسى الوراق وابن الراوندي، وفهِم الشريف المرتضى من ذلك أنه يعده من الإمامية؛ فاستغربه ونفاه. انظر: «**الانتصار**»، الخياط، ١٤٢، ١٥٠؛ «**المغني**»، عبد الجبار، ٢٠/ ١/ ٣٧؛ «**الشافي**»، الشريف المرتضى، ١/ ٢٨٨-٢٩٠، ٢٩٩. (المراجع).

(١٢٨) للتوضيح: حد العلم عند الكعبي بأنه اعتقاد الشيء على ما هو به= مطابق لبعض تعاريفه لدى مناوئيه التي تأتي بنفس هذه الألفاظ، غير أنهم يضيفون إليه ما يتميز به العلم كاعتقاد عن باقي ما يندرج تحت الاعتقاد؛ من التبخيت والجهل والتقليد، مثل إضافة: على وجه يقتضي سكون النفس، أو: إذا وقع على وجه مخصوص. ولعل اكتفاء الكعبي بهذه الصيغة راجع -لأجل مذهبه في جواز تقليد المحق- إلى أنه يريد أن يدخل فيه التقليد؛ فالتقليد وفق خصومه: اعتقاد للشيء على ما هو به دون أن يقتضي

سكون النفس. فكأن المعتبر عنده أن يكون الاعتقاد على ما هو به سواء حصل عن نظر واستدلال يقتضي سكون النفس أم حصل عن تقليد المحق. (المراجع).

(١٢٩) أحالت المؤلفة إلى النسفي في «**تبصرة الأدلة**» مع أنه لم يصرح بالنقل عن الجشمي، يقول: «**اختلف أهل الكلام في تحديد العلم. فزعم أبو القاسم البلخي... ولم يرض به غيره من المعتزلة**». فإما أنها جانبت الصواب فذكرت (الجشمي) بدلًا من (النسفي) أو ظنت أن ما أورده النسفي هو على لسان الجشمي رغم فقدان المستند الدال على ذلك. (المترجم).

(١٣٠) لم توضح المؤلفة مستندها في أن الشك أزمة وفي أنه انتشر لدى البغداديين وبين المعتزلة عمومًا؟ فالحداد والحصري اللذان ذكرتهما في هذا السياق غير كافيين للحكم بهذا الحكم العام! وكما لا يصح أن نجعل الرفض أزمة منتشرة لدى المعتزلة لتحول ابن الراوندي وأبي عيسى الوراق إليه بعد أن كانا معتزليين، ولا الجبر كذلك لأن ضرارًا اعتنقه فخرج من المعتزلة؛ فكذلك ههنا. وفي الجهة الأخرى فإن الخياط قد نسب الحداد إلى القول بالاثنين وامتنع من أن يضيف القول بالاثنين إلى الرافضة لمجرد إظهاره للرفض والميل إلى أهله. انظر: «**الانتصار**»، ١٥٠. (المراجع).

و- الفصل الخامس (مذهب الطبائع)

(١٣١) قد بين الكعبي مذهبه في المعدوم وكذلك مذهب أستاذه. انظر: «**المقالات**»، ٤٤٢. (المراجع).

(١٣٢) تريد المؤلفة أن تقول إن المطرفية تأثروا بالزيدية الأوائل؛ مثل القاسم الرسي والهادي إلى الحق؛ حيث يستند متكلمو المطرفية على آراء قدامى الزيدية في باب الطبائع، وهذا أحدث خلافًا بينهم وبين اتجاه الزيدية الآخر الذي يعرف في كتب المقالات والفرق «اليمنية» بالمخترعة، وهو الاتجاه الذي ساد في اليمن، بينما انقرضت المطرفية مبكرًا. ويدعي متكلمو المطرفية أن المخترعة خالفوا تعاليم الأئمة الزيدية الأوائل وتابعوا المعتزلة البهشمية. انظر: «**المسالك في ذكر الناجي من الفرق والهالك**»، يحيى بن الحسين بن القاسم، ص٣٥٢-٣٥٥، ٤٢٤. وقد نشر حديثًا في اليمن الجزء الرابع من كتاب «**أخبار الزيدية من أهل البيت -عليهم السلام- وشيعتهم باليمن**»، للمؤرخ مسلم بن محمد بن جعفر اللحجي؛ أحد مؤرخي المطرفية، وقد تضمن الكتاب معلومات كلامية مهمة في الجدل المطرفي/المخترعي في مسائل من علم الكلام، ومنها مسألة الطبائع. انظر مثلًا: ص٩٩، ١٢٩-١٣٠، ٢٩١، ٤٠٢، ٤٩٩. (المشرف).

(١٣٣) لعل هذا الإطلاق -ولم يذكره الأشعري في المقالات- له سياقه الخاص به عند دناني وفان إس، وإلا فإن أصحاب الأعراض هم من يثبتها إضافة إلى إثباتهم الجسم، وهم عند الكعبي أكثر المعتزلة وأهل النظر. وأما من ينفي الأعراض كلها فيطلق عليهم نفاة الأعراض، كأبي بكر الأصم؛ فلا شيء عنده إلا الأجسام وخالقها. انظر: «**المقالات**»، ٤٥٣، ٤٦١. (المراجع).

(١٣٤) (henotic) أصل الكلمة من اليونانية القديمة «Güōēēūd» ومن معانيها: «اتّحاد/ وئام/ تصالح/ مصالحة/ سلام» = «serving to unite». (المترجم).

(١٣٥) إيجاب الخلقة «**أي أن الله تعالى خلق الشخص الحيواني على وجه يوجب أن يخلق الله تعالى فيه الألم عند الضرب، والسهم على وجه يوجب أن يخلق الله تعالى فيه المرور عند الرمي، وكذا الزجاج مع الانكسار**»؛ انظر: «**تبصرة الأدلة**»، النسفي، ٢/ ٦٨٠. وقارنه بكتاب «**المقالات**»، الكعبي، ص٣٧٨ وما بعدها، وأيضًا: ص٤٩٦. (المترجم).

(١٣٦) يلاحظ كما سبق أن ناقشت المؤلِّفة أن النظَّام «**لا يجعل للإنسان فعلاً إلا الحركة، أما ما ينشأ عنها فهو فعل الله بإيجاب الخلقة؛ والله قد طبع الأشياء باستعدادات، وهو القاهر للعالم على ذلك، والقاهر للمتضادات على الاجتماع، وهو الفاعل في كل شيء؛ وهذا أثر من نزعة النظام إلى رد الأشياء إلى أصل واحد، وهو مذهب طبيعي جبري إلى حد كبير**». انظر: «**إبراهيم بن سيار النظام**»، د. أبو ريدة، ص١٢١. (المترجم).

(١٣٧) يبدو أن المؤلفة تقصد ما ورد في «**مقالات الإسلاميين**»، ص٤٠٢ ونصه: «**فأما اللذة والألوان والطعوم ...فذلك أجمع عنده فعل الله سبحانه**». (المترجم).

(١٣٨) المقصود بالفاعل هنا هو الإنسان. (المراجع).

(١٣٩) لم يجزم أبو رشيد النيسابوري بذلك، حيث يُفهم من كلامه التردد في نسبة هذا المذهب للجعفرين، يقول: «**ذهب نفر من المتقدمين إلى أنّ اللّون ممّا يدخل تحت مقدور العباد وأظنه مذهبًا للجعفرين. وعند مشايخنا لا يجوز أنْ يقدر أحدنا على اللّون**». انظر: «**المسائل في الخلاف**»، ص١٢٦-١٢٧. (المترجم).

(١٤٠) الواقع أن القول بعدم بقاء الأعراض سابق على أبي القاسم الكعبي بحسب حكايته له هو ونقله عن حكاية أبي جعفر الإسكافي؛ لكن منهم من يخصها بالحركة والسكون؛ لأنها هي الأعراض؛ كإبراهيم النظام، ومنهم من يعممها على جميع الأعراض حتى ولو لم تكن محصورة في الحركة والسكون. وقد نص أبو القاسم الكعبي على اختيار هذا القول الأخير، وعلته هي بعينها تعليل أبي الحسن الأشعري وأتباعه في عدم بقاء الأعراض؛ لأن البقاء وصف زائد على الشيء، فإن بقيت الأعراض لزم قيام البقاء بالأعراض أو تبقى ببقاء يقوم بغيرها، وفي الأول يلزم قيام العرض بالعرض، وفي الثاني يلزم إيجاب الحكم لغير محله، وكلاهما محالان. انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ص٤٥٥-٤٥٦. (المشرف).

(١٤١) لا رابط بين فناء الجواهر وقدم الطبائع؛ فإن ما يفنى محدث، والمحدث ليس قديمًا. وقول المؤلفة إن رأي الكعبي أن الطبائع قديمة، غير صحيح قطعًا، وهو خطأ فادح في فهمها وتحليلها لمذهب الكعبي، ولم يذكر أصحابه المعتزلة أنه يقول بقدمها؛ إذ كيف تكون الأجسام لديه محدثة لها أول ولها محدث هو الله، وطبائعها الأربع قديمة؟! وإذا كانت الدهرية أو الطبائعية أو الفلاسفة يقولون بقدم الطبائع أو المادة، فلا يعني ذلك أن الكعبي قائل بذلك. ولا يعني وضع الجشمي للكعبي في زمرة الفلاسفة والأطباء والمنجمين -على حد تعبير المؤلفة فيما يأتي ص١٧٦- أن قوله يطابق قولهم بقدم الأجسام والطبائع؛ وذلك لأنه يقول بحدوث الأجسام، وقد بيّن الجشمي ذلك في

أول كلامه عندما قسم القائلين بالطبع إلى فرقتين: فرقة تثبت القديم تعالى محدثًا للأجسام والجواهر والأعراض، وفرقة قالت بقدم الأجسام وأنكرت الاختراع. أضف إلى ذلك أن الجشمي -لو اعتمدنا طريقة المؤلفة- كان قد فصل آراء الدهرية ومذاهبهم، ولم يضع الكعبي في زمرتهم. انظر: «شرح عيون المسائل»، المجلد ١، الجزء ١، ٣ب-٥أ، ١١٠ب-١١٢ب. (المراجع).

(١٤٢) من الصعب مجاراة المؤلفة في هذا الاستحضار؛ فإنها هنا تعتمد على مجرد ورود العبارة: «الطبائع الأربع، يتحلل ويفسد، يستحيل بعضها إلى بعض»، وتسقط مذهب الفلاسفة القائلين بقدم المادة على مقالة الكعبي التي لا ذكر فيها لهذا القدم. ولأن الكعبي يثبت الجسم طويلًا عريضًا عميقًا، ويقول بحدوثه وأنه غير الأعراض ومنها الطبائع الأربع التي تكوّن الجسم منها عنده، ويثبت أيضًا الجزء المنفرد، وكتابه في تأييد مقالة أبي الهذيل في الجزء شاهد على ذلك. ثم هو معتزلي شأنه شأنهم في إثبات قديم واحد ونفي ما عداه من القدماء؛ فلا يصح انتزاعه من سياقه المذهبي! ولو رأى المعتزلة أنه قال بقدم الطباع لردوا عليه؛ لأنه على حد تعبير المؤلفة فيما يأتي: يقوض بصورة مباشرة قدم الله، وما وجدتهم فيما أعلم ألزموه بتعدد القدماء لرأيه هذا. ومن الدليل على ذلك ما أوردته المؤلفة في الأسطر التالية وسمته «تحفظًا مهمًا»، وما فيه من ذكر الحدوث والخلق. هذا؛ وفي المطبوع من كتابه «عيون المسائل والجوابات» ما يدل ويشهد على ذلك، وخصوصًا ص٦١٠، ٦٣١-٦٤٥. (المراجع).

(١٤٣) كأن المؤلفة إما أنها تعد الإنسان هو الطبائع والطبائع هي الإنسان، وإما أنها أغفلت ذكر الإنسان بقصد لتجعل مذهب الكعبي مشابهًا لمذهب ضرار القائل إن الجسم أعراض جمعت وألفت. وعلى أيهما فإن الإنسان لدى الكعبي غير الطبائع وغير الأعراض الأخرى، وهو جسم كباقي الأجسام، والأجسام محدثة، كما ذكرت في التعليقين السابقين. وليس مذهبه كضرار؛ فإنه حين تكلم في الجسم ذكر مذهب ضرار ومذهب النظام، ثم مذهب المعتزلة وأكثر أهل النظر -ويبدو أنه موافق لهم- أن الجسم هو الطويل العريض العميق، وأنه غير الطول والعرض والعمق وغير سائر الأعراض. وقال في التولد -ويمكن استخلاص مذهبه فيه منه-: «**واختلفوا في أفعال الله هل تقع متولدة؟ فأجمعوا أن الأجسام لا تقع إلا مبتدأة. ثم اختلفوا؛ فقال قوم: قد يجوز أن تقع بعض أفعاله التي ليست بجسم= متولدة من بعض. وقال قوم: بل الأجسام والأعراض من أفعاله لا تقع متولدة ولا تقع إلا مبتدأة**». فمذهبه في الأجسام -بالنظر إلى الإجماع- أنها مبتدأة؛ فتكون أصول الطبائع الأربع -أي العناصر الأربعة- مبتدأة أيضًا. وأما الأعراض فيحتمل أن بعضها مبتدأ وبعضها متولد، ولعل هذا هو الأرجح؛ فتكون الطبائع: إما مبتدأة وإما متولدة. أو تكون كلها مبتدأة. ومن مذهبه أيضًا وفق أبي رشيد النيسابوري أن الجوهر يجوز خلوه من كل عرض إلا من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. انظر: «المقالات وعيون المسائل»، ٤٤٣-٤٤٥، ٣٦٣؛ «المسائل في الخلاف»، ٦٢. (المراجع).

(١٤٤) نعم اعترض عليه؛ لكنه لم ينسبه إلى القول بتعدد القدماء ولا ألزمه بذلك؛ لما لم يكن ذلك قوله ولا مذهبه. (المراجع).

(١٤٥) هذه مبالغة من المؤلفة؛ فالخاصية هذه من فعل الله؛ ومن ثمة ليست غالبة له ولا مقيدة لقدرته لأنه فاعلها. غاية ما هنالك أن نجعلها من باب «المؤثرات»؛ فكما أن معتزلة البصرة يقولون بتعدد المؤثر ويثبتون الأسباب -كالاعتماد مثلًا الذي يرد في نقاش أبي رشيد والكعبي الذي أحالت إليه المؤلفة- من تلك المؤثرات، ومسبّباتها واجبة عنها، ويجعلون فاعلها الله وينسبون التأثير الحقيقي إليه لا إليها، ولم يكن ذلك غلبة له ولا تقييدًا لقدرته؛ فكذلك الخاصية التي يقول بها الكعبي. هذا ما أفهمه من مذهب الكعبي وفق استقراء ما يُنسب إليه، وتبين لي أنني وافقت فيه فهم المفيد لمذهبه في النص الذي ستقتبسه عنه المؤلفة ص١٧٩، والذي لم تقتنع به وجعلته ادعاءً. (المراجع).

(١٤٦) هذا سهو من المؤلفة، والصواب أنه رد على عباد بن سليمان، ويبدو أن الصواب في الإحالة إلى: ص١٤٢. (المراجع).

(١٤٧) من المفيد في هذا المقام إيراد أطراف من هذا الحوار -على طوله- بنصه، يقول: **«قالوا: قد علمنا أن النار تؤثر في جزء ما تلاقيه، على طريقة واحدة، فيجب أن تكون لخاصية فيه. الجواب: يقال لهم من أين أن الجسم المجاور للنار يصير حارًا بالنار؟ وقد بينا فيما تقدم أن الماء في الحقيقة لا يسخن بالنار إذا لاقاه، وأن ذلك الجزء الذي يجده جزء النار، على أن ما يوجب في غير محلة، يجب أن يختص بجهة الاعتماد... سؤال آخر: قالوا [أي الكعبي]: يمكننا أن نستدل على إثبات الطبيعة بغير ما أفسدتموه بأن نقول: إنا قد عرفنا أن المغناطيس ينجذب الحديد إليه على طريقة واحدة ولا تختلف الحال فيه، كما أن الثقيل يجب هَوِيّه على طريقة واحدة لا تختلف الحال فيه... [وقال الكعبي]: وقد علمتم أن شرب الخمر يؤدي إلى السكر، ويستمر الحال فيه، وإنما يختلف في بعض الأوقات بأحوال الشاربين، لاختلاف أمزجتهم، فأما مع تساويهم في المزاج والطبع فلا بد من أن يتساووا في السكر ولا يختلف الحال فيهم، ولا بد من أن يكون ذلك لخاصيّة في الشراب... [قال أبو رشيد]: فأما ما ذكره السائل من شرب الخمر وأنه يولد السكر للخاصية التي فيه فليس الأمر على ما ظنه، لأجل أن السكر أولاً ليس بمعنى وإنما هو زوال العقل، وإذا لم يكن معنى، لم يجز أن يقال إنه موجب عن خاصية في الشراب»**. انظر: «المسائل في الخلاف»، ١٣٨-١٣٩، ١٤١، ١٤٢، ١٤٧. (المترجم).

ز- الفصل السادس (الإمامة)

(١٤٨) تريد المؤلفة أن بعض المعتزلة انتقل إلى الإمامية؛ ومنهم ابن قبة الرازي. (المشرف).

(١٤٩) يبدو أن المقصود هو الهادي إلى الحق، لا القاسم الرسي. (المشرف).

(١٥٠) وصل إلينا كتاب أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي **«المعيار والموازنة في فضائل الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب -صلوات الله عليه- وبيان أفضليته على جميع العالمين بعد الأنبياء والمرسلين»**، وهو يؤكد موقفه من قضية تفضيل علي بن أبي طالب

على جميع الصحابة. إلا أن النديم ينسب هذا الكتاب لابن الإسكافي أبي القاسم جعفر بن محمد. انظر: «الفهرست»، ١/٥٩٣. لكن نرى أبا بكر ابن زنجويه -وهو متقدم على النديم- ينقل عن هذا الكتاب مع نسبته لأبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي. انظر: «الروض الأنيق في إثبات إمامة أبي بكر الصديق»، ص٦٢٦. (المشرف).

(١٥١) الخياط نفسه من متشيعة المعتزلة، وقد نسبه أبو بكر ابن زنجويه إلى طائفة المبتورة [البترية] التي تجوز إمامة المفضول على الأفضل، ونقل آراءه من كتبه. انظر: «الروض الأنيق في إثبات إمامة أبي بكر الصديق»، ص٦١٥-٦١٩. ومشكلة أبي الحسين الخياط ليس فيما يسميه الاقتصاد في التشيع، وإنما في الغلو فيه حتى يصل الأمر إلى تكفير المهاجرين والأنصار. انظر: «الانتصار»، ص١٦٠، ١٦٤. (المشرف).

(١٥٢) يقول ابن أبي الحديد: «روى الكلبي عن أبيه، عن أبي مِخْنَف أنّ مروان ابتاع خُمس إفريقية بمائتي ألف درهم ومائتي ألف دينار، وكلّم عثمان، فوهبها له، فأنكر النّاس ذلك على عثمان. وهذا بعينه هو الذي اعترف به أبو الحسين الخياط واعتذر عنه بأنّ قلوب المسلمين تعلّقت بأمر ذلك الجيش، فرأى عثمان أن يهب لمروان ثمن ما ابتاعه من الخمس لما جاءه بشيرًا بالفتح على سبيل الترغيب». انظر: «شرح نهج البلاغة»، ٣/ ٣٧. (المترجم).

(١٥٣) نشر في تركيا كتاب «المقالات» المنسوب في مخطوطته إلى أبي علي الجُبَّائي؛ لكن يبدو أنه لأحد البغداديين؛ لأننا نلاحظ فيه طعنًا في عثمان بن عفان وذمًا للإمامية وإثبات خلافة أبي بكر في الوقت نفسه؛ وإثباته خلافة أبي بكر ينفي كونه من الزيدية التي ينتمي لها القاسم الرسي واللاحقون له من الزيدية إلى يومنا هذا. وما من شك في اعتزالية مؤلف كتاب «المقالات» هذا؛ لأنه يقول بالأصول الخمسة؛ لكن العجيب أنه ينسب استحلال قتل عثمان بن عفان وتصويبه إلى المعتزلة، وهذا يعارض ما يحكيه أبو الحسين الخياط! مع الأخذ بعين الاعتبار أن أبا القاسم الكعبي يذكر أن جماعة من المعتزلة مالوا إلى مقالة البترية من الزيدية، وقد ذكر أن البترية -أصحاب الحسن بن صالح بن حي- يتوقفون في أمر عثمان بن عفان، وإن كان حُكي عن الحسن بن صالح وأصحابه البراءة منه بعد إحداثه. فيبدو أن صاحب هذا الكتاب يمثل أحد أفراد معتزلة بغداد المتشيعة الذين وافقوا البترية. انظر: «الانتصار»، الخياط، ص٩٨؛ «المقالات»، الجُبَّائي، ص٨٤، ١٣٤، ١٣٧، ١٤٨، ١٥٥-١٥٩؛ «المقالات»، الكعبي، ص٨٧، ١١٧. (المشرف).

(١٥٤) يقول الحاكم الجشمي: «قال بعضهم: إنّا نعلم أنه كان أفضل وأنّ الإمامة لأبي بكر ولا بد من عذر عدلوا لأجله عن الفاضل فيقطع عليه وإنْ لم نعلم وجه العذر، كما يجوز أنّ لا نعلم وجه المصلحة في كل فعل وأمر لله تعالى إذا علمنا أنه لا يفعل ولا يأمر إلا ما هو خير .وإلى هذا ذهب كثير من أصحابنا البغدادية، وعليه نص أبو الحسين الخياط». انظر: «عيون المسائل في الأصول»، ص٢٨٧. (المترجم).

(١٥٥) لا يوجد مبحث الإمامة والتفضيل في النسخة المطبوعة من «عيون المسائل والجوابات»، إلا أن أبا القاسم الكعبي تحدث عن مسألة المفاضلة في كتابه «المقالات»، ونسب

القول بأفضلية علي على أبي بكر وعمر إلى معتزلة أهل بغداد وكثير من معتزلة البصرة، وقد كان في حديثه يعرض عرضًا محايدًا. انظر: ص٤٣٥. (المشرف).

(١٥٦) توفي معاوية بن أبي سفيان في شهر رجب عام (٦٠هـ)، الموافق لشهر أبريل عام (٦٨٠م). (المشرف).

(١٥٧) قال شمس الدين الذهبي: «**قال أبو نعيم: سمعت شريكًا يقول: قُدم عثمان بن عفان يوم قُدم وهو أفضل القوم. وعن شريك قال: لو أدركت عليًا لقاتلت معه**». انظر: «**تاريخ الإسلام**»، ١١/ ١٧٠. (المترجم).

(١٥٨) لأبي العباس القلانسي نقض لأحد كتب أبي القاسم الكعبي، وهذا يوحي بأنه تالٍ له لا سابق عليه، وقد كان هذا الكتاب بحوزة شمس الدين ابن المحب المقدسي وأحد مصادره في كتابه «**صفات رب العالمين**»، كما سبق الإحالة إلى ذلك في إحدى حواشي ص٥١. (المشرف).

ح- البيليوغرافيا والفهارس

(١٥٩) ما بين < > في البيليوغرافيا والفهارس من وضعي. (المترجم).

(١٦٠) أبو مسلم الأصفهاني غير أبي مسلم النقاش. انظر التعليق في ص١٤. (المراجع).

(١٦١) الأدق أنه توفي في أوائل القرن: (٥هـ/ ١١م) كما أشير له في ص٩١. (المشرف).

(١٦٢) انظر التعليق في ص٢٠. (المشرف).

(١٦٣) ولد ابن حجر عام: (٧٧٣هـ/ ١٣٧٢م) وتوفي عام: (٨٥٢هـ/ ١٤٤٩م). (المترجم).

(١٦٤) توفي إسماعيل باشا صاحب «**هدية العارفين**» عام: (١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م). (المترجم).

ثانيًا: تعليقات الحاشية:

أ- حاشية المقدمة

(١)* أشار العبادي الهروي (تـ: ٤٥٨هـ/١٠٦٦م) في كتابه «**طبقات الفقهاء**» إلى وجود شخصية من فقهاء الشافعية تعرف بـ: أبي القاسم الكعبي؛ وذكر أنه ليس المعتزلي المعروف. انظر: ص٢٠٢. (المشرف).

(٢)* المجلد ١، الجزء ١، ورقة ٦٥ب، ٦٦أ. (المراجع).

(٣)* المجلد ١، الجزء ١، ورقة ٦٥ب، ٦٦أ. (المراجع).

(٤)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٦أ. (المراجع).

(٥)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٦أ. (المراجع).

(٦)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٥ب. (المراجع).

(٧)* تناولها من بعده الذهبي (تـ: ٧٤٨هـ/١٣٤٨م) والسبكي (تـ: ٧٧١هـ/١٣٧٠م) وابن كثير (تـ: ٧٧٤هـ/١٣٧٣م)؛ فعن أبي القاسم الكعبي أنه قال: «**رأيت لكم شيخًا ببغداد، يقال له: الجنيد، ما رأت عيناي مثله! كان الكتبة -يعني: البلغاء- يحضرونه لألفاظه، والفلاسفة يحضرونه لدقة معانيه، والمتكلمون يحضرونه لزمام علمه، وكلامه بائن عن فهمهم وعلمهم**». انظر: «**سير أعلام النبلاء**»، الذهبي، ١٤/٦٧-٦٨. (المترجم).

(٨)* ذكر ياقوت الحموي كنيته في ترجمته «**أبو الحسين**». انظر: «**إرشاد الأديب**»، ٤/١٤٢١. (المشرف).

(٩)* طُبع الكتاب مرتين، الأولى بالإنجليزية في ٢٧٣ صفحة، وعنوانه الأصلي: (Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shīʿite Islam: Abū Jaʿfar Ibn Qiba Al-Rāzī and His Contribution to Imāmite Shīʿite Thought) وترجمته: (الأزمة الراسخة في المرحلة التكوينية للإسلام الشيعي: أبو جعفر بن قبة الرازي وإسهاماته في الفكر الإمامي الشيعي)، والثانية نشرت بالعربية في ٣٣٤ صفحة، صدرت عن دار الهادي ببيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م بهذا العنوان المثبت. (المترجم).

(١٠)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٦أ. (المراجع).

(١١)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٥ب-٦٦أ. (المراجع).

(١٢)* يبدو أن سبب عدم توثيق الزيدية لتعاليم الداعي محمد بن زيد هو الموقف العدائي الذي كان يكنه له الهادي يحيى بن الحسين له ولأخيه الحسن؛ مما جعله لا يحظى باعتبار في أوساط المجتمعات الزيدية اللاحقة التي تعتقد بإمامة الهادي يحيى بن الحسين. انظر: «**المنير**»، أحمد بن موسى الطبري، ص١٧٢. (المشرف).

(١٣)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٧٢أ. (المراجع).

(١٤)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٧٢أ. (المراجع).

(١٥)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٦أ، ٧٢أ. (المراجع).

(١٦)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٧١أ. (المراجع).

(١٧)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٦٦ب، ٧٢ب. (المراجع).

(١٨)* الصواب أن أبا القاسم الكعبي شرع في تأليف كتاب «**المقالات**» في عام: (٢٩٠هـ/ ٩٠٢ أو ٩٠٣م) كما ورد في المقدمة ص٤٩؛ وبهذا يكون التاريخ الذي حدده كاتب جلبي غير صحيح. (المشرف).

(١٩)* المجلد ٣، الورقة ١٢٩ب. (المراجع).

(٢٠)* ثمة خطأ هنا؛ «**إرشاد الأريب**» لياقوت الحموي لا لكاتب جلبي. (المترجم).

ب- حاشية الفصل الأول (الشهادات الأربع)

(٢١)* كذا! وليس هذا منهج المؤلفة في ذكر عنوان هذا الكتاب؛ حيث لم تذكره كاملًا ولم تقتصر على أول ثلاث كلمات منه. (المترجم).

(٢٢)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٧٤أ. (المراجع).

(٢٣)* لم أجده في الصفحة المذكورة؛ بل في: المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١٥٧ب. (المراجع).

(٢٤)* المجلد ١، الجزء ١، الأوراق ١٦٢ب-١٦٣أ. (المراجع).

(٢٥)* هناك مصدر معتزلي ذكر ذلك بنفس المعنى وغفلت عن ذكره المؤلفة هنا ربما لاختلاف صياغته، وهو ركن الدين ابن الملاحمي الخوارزمي: وذهب البغداديون إلى أن فائدته هو أنه تعالى عالم بما يسمعه الأحياء منا ويبصرونه. «**كتاب الفائق في أصول الدين**»، ص٣٧. (المراجع).

(٢٦)* لم أجد الإحالة في المذكور؛ بل في: المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٣٩أ-٣٩ب. ونص الحاكم الجشمي (وهو مخالف لما ذكرته المؤلفة): «**ولا يقال: ثمامة منكم ويقول في المتولد حدث لا محدث له، ومعمر منكم ويقول بفعل الطباع [39ب] والبغدادية يقولون: ليس بسميع ولا بصير. وذلك لأن ثمامة يقول المسبب... والبغدادية يقولون: إن الله سميع بصير ويفسرونه على وجه آخر**». (المراجع).

(٢٧)* لم أجد الإحالة في المذكور؛ بل في: المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١٣٤ب. ونص الحاكم الجشمي (وهو مختلف عما ذكرته المؤلفة): «**وقالت البغدادية: معنى قولنا**

سميع، أنه عالم بالمسموعات، وبصير، أنه عالم بالمبصرات، ومعنى مدرك أنه عالم بالمدركات». (المراجع).

(٢٨)* وص٤١، وانظر أيضًا: «**المعتمد في أصول الدين**»، ص٢١٣. (المترجم).

(٢٩)* المجلد ١، الجزء ٢، الورقة ١٧٤أ. (المراجع).

(٣٠)* لم أجدها في المذكور، وإنما في المجلد ١، الجزء ٢، الورقة ١٧٠أ. ولم أجد الحاكم الجشمي ذكر أبا القاسم الكعبي في هذه المسألة ولا (البغدادية). (المراجع).

(٣١)* الصواب: المرجع نفسه، ١٤: ٥٥. (المراجع).

(٣٢)* لم أجد ما أحالت إليه المؤلفة. (المراجع).

(٣٣)* المجلد ٤، الورقة ١٦٧أ. (المراجع).

(٣٤)* هو كتاب «**المسائل الواردة في العجز**». انظر: «**تفسير الكعبي**»، ص٣٢٣؛ «**المسائل في الخلاف**»، ص٢٤٦. (المترجم).

(٣٥)* قارن كذلك كتاب «**عيون المسائل في الأصول**»، ص٣٨٩. (المترجم).

(٣٦)* الحاكم الجشمي لم ينص على أبي القاسم الكعبي في هذه الجزئية، وإنما نص عليه في جزئية أخرى غيرها. (المراجع).

(٣٧)* ومما يؤيد ذلك ما نص عليه الكعبي في كتاب «**المقالات**»، ص٧٨؛ حيث قال: **«وقالت السوفسطائية: إنه لا حقيقة لشيء بتة ولا علم، فالواجب عندي ألا نكلم ولا ننازع (= كذا! ألا تكلم ولا تنازع)؛ لأن في منازعتها تصحيح قول من قال: إنه لا دليل إلا وهو محتاج إلى دليل آخر...»**. (المترجم).

(٣٨)* المجلد ١، الجزء ١، ١١٢أ-١١٢ب. (المراجع).

(٣٩)* المجلد ١، الجزء ١، ١١٢أ-١١٢ب. (المترجم).

(٤٠)* الورقة ١١٢أ-١١٢ب. (المترجم).

(٤١)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١٦٠أ. (المراجع).

(٤٢)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١٦٠أ. (المراجع).

(٤٣)* لعل صواب الإحالة هو ٣/ ٦٤٥، كما سيأتي في ص١٩٠. (المترجم).

(٤٤)* العيون في الرد، الورقة ٩٤أ. (المراجع).

(٤٥)* العيون في الرد، الورقة ٩٠أ. (المراجع).

(٤٦)* العيون في الرد، الأوراق ٢٩ب-٣٠أ. (المراجع).

(٤٧)* العيون في الرد، الورقة ٣٣ب. (المراجع).

(٤٨)* العيون في الرد، الورقة ٧٧أ. (المراجع).

(٤٩)* شرح عيون المسائل، المجلد ٣، الورقة ١٥٨أ-١٥٨ب. (المراجع).

(٥٠)* الصواب: ص٦٤٤-٦٤٥. (المراجع).

(٥١)* العيون في الرد، الورقة ٧٧أ. (المراجع).

(٥٢)* العيون في الرد، الورقة ٧٧أ. (المراجع).

(٥٣)* العيون في الرد، الورقة ٧٧ب. (المراجع).

(٥٤)* العيون في الرد، الورقة ٧٨أ. (المراجع).

بمخالفته لهم في باب التوحيد والعدل وإن كان يوافقهم في باب المنزلة بين المنزلتين. انظر: «**المقالات**»، ص١٦٩. ولعل المخالفة الجوهرية لضرار بن عمرو للمعتزلة في باب التوحيد هي لأجل أنه يثبت الماهية لله، وأنه يُرى عليها يوم القيامة بحاسة سادسة يخلقها آنذاك. انظر: «**الانتصار**»، الخياط، ١٣٣-١٣٤؛ «**المقالات**»، الكعبي، ٢٠٦. والقول بالماهية نسبه أبو القاسم الكعبي لأبي حنيفة؛ لكنه وجه قوله بتوجيه مختلف. انظر: «**المقالات**»، الكعبي، ٢٦٦-٢٦٧. (المشرف).

(١٠٥)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١١٢أ-١١٢ب. (المراجع).

(١٠٦)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١١٢أ-١١٢ب. (المراجع).

(١٠٧)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١١٢أ-١١٢ب. (المراجع).

(١٠٨)* هذا ليس قول ثمامة؛ بل هو ما ذكره الأشعري في «**المقالات**» ص٥٨٤: «**يجوز أن يكون من الطبيعة ويجوز أن يكون الله سبحانه يبتدئه، فإن كان الله سبحانه ابتدأه فهو مخلوق، وإن كان فعل الطبيعة فهو لا خالق ولا مخلوق**». (المراجع).

(١٠٩)* المجلد ١، الجزء ١، ١٦٠أ. (المراجع).

(١١٠)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١١٠ب. (المراجع).

ز- حاشية الفصل السادس (الإمامة)

(١١١)* صدر هذا الكتاب حديثًا بهذا العنوان عن دار الروافد الثقافية- بيروت: (٢٠٢٣م)، بترجمة عمرو بسيوني. ويبدو لي أن تعريب عنوان الكتاب على هذا النحو فيه نظر؛ وربما لو كان: «**تقديس [أو إجلال أو إعظام] البخاري ومسلم: الحديث السُني تشكُّله ووظيفته**» لكان أسلم وأحكم. خاصةً وأن مصطلح (قوننة) ينبو عن الذوق العربي، وما الداعي للإغراب في اللفظ والذخيرة المفاهيمية العربية تُساعد على المألوف المأنوس! ورغم ذلك فإنِّي أثبته على هذا النحو عملًا بالمنهجية المتبعة في ترجمة الأدبيَّات الثانوية المترجَمة للعربية. انظر: مقدمة المترجم، الفقرة رقم: (٥/ ثامنًا). (المترجم).

(١١٢)* ناقش محمد الحسيني هذه المسألة نقاشًا مفصلًا في كتابه «**مصادر علم الكلام الزيدي**»، ص١١٤-١١٧. كما أثبت تاريخ وفاة المقرائي (٩٩٠هـ/ ١٥٨٢م)، والصواب أن عنوان كتابه هو: «**نزهة الأنظار**». (المترجم).

(١١٣)* أطروحة مادلونج عن القاسم الرسي الصادرة في عام: (١٩٦٥م) هي قيد الترجمة عن الألمانية تحت إشرافي. وبالرجوع إلى إحالة المؤلفة لها ظهر أنه يتحدث عن أبي العباس الحسني لا عن أبي طالب الهاروني. وقد أشارت المؤلفة في ص٣١ إلى كتاب «**زيادات شرح الأصول**» لأبي طالب الهاروني، الذي تولى مادلونج نشره بالشراكة مع زابينه شميتكه وكاميلا آدانغ عن دار بريل في عام: (٢٠١١م)، وهذا الكتاب يكشف عن تبني أبي طالب الهاروني للكلام البصري. مع ملاحظة أن صالح بن مهدي المقبلي أشار لكون الهارونيين -المؤيد وأبي طالب- جُبَّائية. انظر: «**العلم الشامخ**»، ص١١. (المشرف).

(١١٤)* العيون في الرد، الورقة ٩أ. (المراجع).

(١١٥)* يوجد في كتاب «**المعيار والموازنة**» لأبي جعفر الإسكافي، أحد المعدودين ضمن رجالات معتزلة بغداد؛ تعبير يوحي بأنه لا يرى أنه داخل ضمن الهوية الاعتزالية؛ حيث يقول في آخر مقارنته بين محنة أبي بكر في قتال أهل الردة ومحنة علي بن أبي طالب في قتال أهل القبلة: «**فمهلًا رحمكم الله، فإلى كم تلجون في الخطأ، وتعتلون بالشك والوقوف معاشر المرجئة والمعتزلة!**». ويقول أيضًا: «**قلت: القائل هذا إن كان معتزليًا عدليًا نقول له: ليس لما قلتم معنى يجوز في مقالك، والذي تعلقت به فاسد عندك؛ لأن من قولك: إن الله لا يخترم عبدًا يعلم أنه يزداد عند البقاء خيرًا، ولا يقطعه عن أمر يعلم أنه لو بلغ إليه شرفت حاله وأضعفت طاعته، فما قلت ناقض قولك**». انظر: ٢٠٣، ٢٥٢. صحيح أنه لا يوجد خلاف في اعتبار البغداديين من المعتزلة؛ لكن بناء على أقدم نص يصل إلينا لأحد البغداديين؛ فهل لنا أن نقول بأن تبني البغداديين للهوية الاعتزالية، بصرية المنشأ؛ حدث في وقت متأخر من الطبقة المتقدمة؟ لا سيما إذا علمنا أنه يُقال بأن بشر بن المعتمر، الرجل الأول في سياق البغداديين؛ كان من أصل كوفي، كما يذكر أبو القاسم الكعبي في «**المقالات**»، ص١٦٦. والكوفة بيئة لم تكن تنتشر فيها الأفكار الاعتزالية في تلك الحقبة المتقدمة! هذا موضوع جدير بالدراسة مع مقارنته بنصوص أبي بكر ابن زنجويه والملطي. (المشرف).

(١١٦)* لم أجد ما ذكرته من تشابه البترية والبغدادية؛ فليس في الشرح؛ وإنما في العيون. (المراجع).

(١١٧)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ١٥أ. (المراجع).

(١١٨)* المجلد ١، الجزء ١، الورقة ٥٤ب. (المراجع).

(١١٩)* لم أجد فيها ذكر بشر بن المعتمر، ولا اهتديت إلى مكانه. (المراجع).

(١٢٠)* الواقع أن هذا ما يحكيه أبو القاسم الكعبي عن جعفر بن حرب. انظر: «**المقالات**»، ص٤٣٥. (المشرف).

(١٢١)* العيون في الرد، الورقة ٩٣ب-٩٤أ. (المراجع).

(١٢٢)* العيون في الرد، الورقة ٩٠أ. والمذكور فيها الكعبي فقط، دون الخياط والجاحظ وأبي الحسين البصري! (المراجع).